

WILHELM WINDELBAND

Filosofia kantiană



grinta

WILHELM WINDELBAND

FILOSOFIA KANTIANĂ

*Colecția „Mica bibliotecă de filosofie germană”
este coordonată de Vasile Muscă*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

WINDELBAND, WILHELM

**Filosofia kantiană / Wilhelm Windelband; trad. și
pref.: Marius Mureșan. –
Cluj-Napoca: Grinta, 2005**

ISBN 973-7651-05-7

I. Mureșan, Marius (trad., pref.)

14 (430) Kant, I.

929 Kant, I

© Editura Grinta

Toate drepturile rezervate.

Coperta: Vladimir Negoită

**Editura „Grinta”, Cluj-Napoca, Str. Primăverii
22/23, c. 400536**

GSM: 0744-777.883, Tel./fax 0264-592777

E-mail: grinta@email.ro

Director: Gabriel Cojocaru

Redactor șef: Vasile Gogea

Echipa tehnică: Ioan Negru

Alina Tănase

Vladimir Negoită

Wilhelm Windelband

FILOSOFIA KANTIANĂ

Traducere și prefață de Marius Mureșan

EDITURA
grinta

Respectul pentru CUVÂNT

Nota traducătorului

Lucrarea W. Windelband – *Filosofia kantiană* reprezintă traducerea lucrării *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, Leipzig, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1919, vol. 2, partea a II-a – **Die kantische Philosophie**.

Actualitatea lui Kant

În general, problema actualității unei personalități culturale se pune în cadrele stricte ale domeniului său de activitate. De aceea este normal să ne așteptăm ca actualitatea lui Kant sau a operei sale să fie analizată în contextul filosofiei. În spiritul iluminismului, e greu să evaluezi opera lui Kant din perspectiva unui domeniu strict al filosofiei, ea întinzându-se de la epistemologie până la filosofia morală și politică. Chestiunea actualității lui Kant nu poate viza deci o evaluare directă a scrierilor sale, ci, mai degrabă, o evaluare punctuală a relevanței contribuției în fiecare domeniu abordat. Ceea ce în termeni de marketing înseamnă diferența dintre o evaluare distributivă și una integrativă. Evaluarea distributivă înseamnă evaluarea subiectului aflat în discuție dintr-o singură perspectivă, în timp ce evaluarea integrativă vizează considerarea sub mai multe aspecte. Avantajul celei de-a doua abordări îl constituie flexibilitatea analizei, în timp ce dezavantajul îl constituie faptul că verdictul (mai este Kant actual sau nu?) nu mai este unul dual, adică este neinteresant pentru publicul larg.

Desigur, simpla introducere a cuvântului marketing într-un context atât de pur filosofic, poate trezi repulsia metafizicianului de profesie. Doar se știe că "adevăratele" valori sunt valorile culturii și că ele sunt într-un conflict profund cu valorile pieței. Aici metafizicianul este, în mod paradoxal, foarte apropiat de gândirea unui anumit tip de manager care știe foarte bine că valorile culturii nu reprezintă "adevărate" valori pe piața financiară. Ele nu sunt vandabile

(perspectiva managerului) decât după o ... vandalizare (perspectiva metafizicianului). Agora metafizicianului e clar delimitată de agora omului de afaceri, acest lucru e știut de ambii. O delimitare atât de clară nu ne poate face însă decât să le catalogăm drept două tipuri de extremisme în domeniul socio-cultural.

Cu atât mai ciudată ne apare însă încercarea revistei *Stern* de a-l reevalua pe Kant la comemorarea a 200 de ani de la moartea sa. Valorile economiei de piață par a se întâlni cu valorile culturii. Să însemne aceasta depășirea prejudecăților dintre cele două sfere, o liberalizare a conservatorismului european, iar aceasta tocmai în spațiul german? Problema este că prejudecățile, departe de a fi depășite, sunt perpetuate. Articolul din *Stern* începe cu un comentariu asupra unui sondaj făcut la sfârșitul anului 2003, de către o televiziune din Germania: în topul personalităților germane din toate timpurile, Kant se afla pe locul 43. Comentariul revistei este: *abia* pe locul 43, adică în urma chiar a unor personaje contemporane mediocre, lipsite de valoare universală. În concepția revistei *Stern*, avem de-a face cu o posibilă criză aici, și anume cu marginalizarea adevăratelor valori în detrimentul unor pseudovalori. Am accentuat ideea deoarece ceea ce încearcă seria de articole inițiate de *Stern* e de a pune problema și de a propune soluții. Dar de ce Kant și nu o altă personalitate? Doar nu credeți că numai filosofii cad în uitare? Răspunsul pe care ni-l oferă *Stern* - comemorarea a 200 de ani de la moartea filosofului - nu e unul satisfăcător, deoarece e destul de ușor să găsim alte personalități care împlinesc cifre rotunde și sunt în continuare ignorate. Răspunsul e unul dublu: 1. Kant este FILOSOF, iar cuvântul "filosofie" în ciuda degradării sale continue are succes la public, datorită corelației sale cu "misterele" existenței umane (teme

precum "sufletul" și, mai exact, "perenitatea acestuia", "iubirea" sau, cu un cinism freudian, "sexul"etc.) și 2. ideea uitării adevăratelor valori sau ideea crizei profunde de valori a societății noastre este o temă actuală în gândirea publicului larg (adică a cititorilor) și, deci, e văzută ca o "temă interesantă", adică vandabilă. Al doilea punct trezește emoții și din perspectiva întrebărilor nepuse, adică: "de ce autoritățile competente nu fac nimic pentru a rezolva această criză?", "este sistemul nostru educațional precar?" etc. Setul de articole propus de *Stern* reprezintă, deci, cel puțin în concepția redacției, un prim pas în soluționarea problemei. El are și o consecință directă importantă: rezolvând o problemă latentă a cititorului, revista se dovedește a fi mai de încredere decât înseși autoritățile statului. Miza actualității lui Kant se dovedește una extraordinară atât la nivel microsocial, cât și la nivel macrosocial. Probabil Kant ar fi fost de acord cu modul iluminist de a pune problema. Mai ales că articolele sunt distribuite și de cel mai important furnizor de servicii de e-mail din spațiul de limbă germană: *gmx*.

Însă este tema actualității lui Kant actuală în fapt sau numai pe hârtie (hârtia revistei *Stern* sau hârtia virtuală a Internetului)? Ce putem răspunde până în acest moment este: tema "actualitatea lui Kant" este actuală.

Dincolo de actualitatea temei aflate în discuție, trebuie și poate fi pusă în discuție și actualitatea propriu-zisă a filosofului german, cel puțin aceasta este opinia promovată de aceeași revistă *Stern*. Actualitatea unui filosof trebuie pusă însă cu grijă din mai multe motive: unul dintre motive este acela că între perioada în care a trăit autorul și perioada în care acesta este invocat, filosofia și știința e posibil să fi evoluat, iar opiniile autorului sau, dacă

nu ele, atunci argumentele aduse în favoarea lor, e posibil să fi fost depășite. Situarea corectă într-o astfel de invocare a unui autor ar însemna, desigur, confruntarea ideilor lui cu idei concurente, ale altor autori, pentru că, după cum știm cu toții, doar din confruntarea ideilor poate ieși adevărul. Însă tipul acesta de confruntare are un mare neajuns pentru stilul jurnalistic și, implicit, pentru modul de percepție al publicului larg: el necesită un spațiu larg de dezbateri. De aceea în locul acestuia se preferă ca alternativă citarea autorului într-o anumită problemă contemporană, iar simplul fapt că autorul a formulat o anumită soluție la acea problemă, soluția respectivă capătă un aer de noblețe. Se vede astfel că opera filosofului aflat în discuție oferă răspunsuri la probleme actuale. Să facem mai clare lucrurile oferind un exemplu:

Kant s-a preocupat și de problema politică privind condițiile de posibilitate a libertății. În textele sale filosofice despre istorie și politică pe care le-a conceput în parte sub impresia revoluției franceze (1789) el descrie speranța cu referire la libertatea exterioară și la drept. Cât de actuală e scrierea sa "Înspre o pace eternă" (1795) s-a văzut în cadrul discuțiilor despre războiul din Irak: "Nici un stat nu trebuie să intervină prin forță în constituția și guvernarea altui stat", scrie Kant. El a pledat deja de pe atunci pentru împărțirea puterilor, pentru conviețuirea conform legii a statelor și pentru o comunitate mondială a păcii în cadrul unei alianțe a popoarelor - idei care abia în secolul 20 au fost implementate pe scară largă, de exemplu prin întemeierea Națiunilor Unite.¹

¹ Rudolf Grimm, Christoph Marx - *Kants politische Schriften aktueller denn je*, text disponibil pe Internet.

Spre deosebire de confruntarea de idei (soluția academică), soluția citării directe își pierde orice aer de științificitate. Ea nu mai ține de argumentare, ci de erori ce pot apărea în cadrul argumentării, mai exact aici e vorba de eroarea numită *argumentul ad verecundiam* într-o formă specială a sa. În mod obișnuit, *argumentum ad verecundiam* se referă la invocarea autorității unui autor în afara domeniului în care acesta este specialist. Aici însă avem de-a face cu citarea în interiorul domeniului, dar cu o citare necritică, în sensul că nu orice a spus Kant este valabil, iar prin simplul fapt că ideea sa se suprapune peste o anumită idee nu înseamnă automat că acea idee este actuală, ci există pericolul ca ideea contemporanului peste care a fost suprapusă să fie ea însăși învechită. În acest caz nici Kant nu sprijină susținătorii unei idei și nici susținătorii unei idei nu îl pot sprijini pe Kant.

O altă problemă care apare aici e aceea a relației dintre filosof și societate: se raportează filosofia direct la societate sau între ea și societate intervin, ca într-o zonă tampon, alte științe? Probabil că în epoca noastră filosoful nu își mai are locul în centrul societății (cum poate era cazul în vremea lui Kant), ci undeva la marginea ei, mesajele lui către social fiind transmise prin intermediul altor științe, științele sociale. Politologia, sociologia etc. se desfășoară în acea zonă tampon pe care o aminteam mai înainte. Ele au rolul nu doar de a transmite mesajul, ci și de a-l prelucra și adapta în vederea aplicării sale. Aceasta nu înseamnă că filosoful sau filosofia sunt mai puțin importanți, ci doar că locul lor este puțin mai departe de centrul societății, adică de spațiul mass-media. Publicul căruia i se adresează filosoful este și trebuie să fie unul restrâns, de specialiști. De aceea, citarea directă a unui filosof, de

către el însuși sau de către alții, cu privire la problemele actuale ale societății și nu referitor la problemele ce țin strict de domeniul său, este o simplă șarlatanie sau *entertainment*. Se poate obiecta însă că, în timpul lui Kant, științele sociale erau încă într-un stadiu incipient de dezvoltare și că filosoful se ocupă și de probleme care astăzi țin aceste științe. Răspunsul este că științele fiind în stadiu incipient, implicit și specialiștii pe domeniul lor - indiferent dacă îi numim filosofi sau în alt fel - erau în stadiu incipient. Astfel că orice modalitate de citare a lor direct pe probleme strict actuale ale societății - gen justificarea războiului din Irak - sunt sortite eșecului. Erorile pot fi mai mici sau mai mari: eroarea revistei *Stern* în ciuda, probabil, a sutelor de mii de exemplare vândute este mică în comparație cu erori de genul citării lui Nietzsche de către extrema dreaptă germană, a lui Dewey de către fascismul italian sau a lui Marx de către comuniști.

Spre deosebire de abordări de tipul celor din revista *Stern*, cartea lui W. Windelband - *Filosofia kantiană* constituie o abordare de ansamblu a problematicei filosofului kantian. Ea funcționează nu pe o coordonată, ci pe două: publicul larg o va găsi importantă pentru tema pe care o tratează - filosofia lui Kant -, iar specialiștii pentru autorul ei și viziunea acestuia, respectiv pentru neokantianul W. Windelband.

W. Windelband (1848-1915) este una dintre figurile cele mai importante ale neokantianismului. Pentru a circumscrie pe scurt neokantianismul, vom face apel la definiția pe care M. Heidegger o face acestuia la cererea lui E. Cassirer în cadrul disputei de la Davos:

"Prin neokantianism înțeleg concepția criticii rațiunii pure care definește acea parte a rațiunii pure ce duce până la dialectica transcendentă ca teorie a cunoașterii (cu referire la științele naturii)."

Și tot M. Heidegger, încercând să prezinte principalele figuri ale neokantianismului, afirma că: "(...) *dacă e să numesc pe cineva, spun: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl.*"

Dintre lucrările și studiile lui Wilhelm Windelband trebuie amintite *Manual de istorie a filosofiei (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1892))*, *Platon (1900)*, *Înnoirea hegelianismului (Erneuerung des Hegelianismus (1910))*, *Introducere în filosofie (Einleitung in die Philosophie (1914))*, iar una dintre distincțiile importante rămase de la celebrul neokantian e aceea dintre *științele nomotetice* și *științele ideografice*, primele având ca obiect legile generale, iar cele din urmă individualul.

Temele abordate în lucrarea de față sunt temele clasice într-o monografie ce se vrea o prezentare generală a operei filosofului din Königsberg, adică: viața și opera lui Kant, evoluția filosofică, filosofia teoretică, filosofia practică, filosofia estetică. Opțiunea lui Windelband pentru acest tip de prezentare a filosofiei kantiene pare a fi generată de însuși textul filosofiei kantiene în care:

"Nu există o atare cunoștință centrală, pornind de la care lumina să cadă în egală măsură asupra domeniilor filosofiei kantiene. Cel ce vrea să pună în evidență un nucleu al doctrinei kantiene și crede că restul sistemului a rezultat din dezvoltarea lui, din aplicarea acestuia asupra diferitelor probleme cu o necesitate logică (cum atât de des e cazul altor filosofi), acela va fi înșelat în așteptările sale. Nu există o asemenea cheie care să deschidă toate ușile edificiului filosofiei kantiene."

(W. Windelband - *Filosofia kantiană*)

Cu toate acestea, filosofia kantiană își regăsește unitatea nu la nivelul unei idei (pentru că ideile sunt schimbătoare), ci la nivelul *credinței*, o

credință ce își găsește fundamentarea în însăși rațiunea morală:

Forța centralizantă și organizatoare a acestui sistem nu constă într-un gând abstract, ci în convingerea vie a inițiatorului ei. Ceea ce însuflețește întreaga filosofie kantiană e credința de neclintit în puterea rațiunii, iar această credință nu este o convingere teoretică, ci depășește din capul locului domeniul funcțiunii teoretice, originând în rațiunea morală a speciei umane.

(W. Windelband - *Filosofia kantiană*)

Pe parcursul întregii cărți, W. Windelband încearcă în permanență să surprindă această credință și să o pună în valoare, ceea ce conferă tensiunea specifică oricărui text neokantian și ne oferă o mostră de filosofie specifică epocii în care autorul a activat.

Marius Mureșan

FILOSOFIA KANTIANĂ

Gândirea modernă s-a dezvoltat din surse variate, aducând la o formă conștientă toate motivele culturii europene în care se află adânc înrădăcinată. Chiar dacă din toate aceste surse răzbate ideea autonomizării interne a cunoașterii, e de la sine înțeles că fiecare mișcare - datorită unor motive și relații specifice - își epuizează forțele vitale și abia apoi se arată în întreaga ei individualitate. Natura lucrurilor și ansamblul vieții spirituale au condus la interferența orientărilor în diverse moduri, iar spiritele excepționale de pretutindeni au cercetat și au consolidat această interferență. Însă mai înainte a fost necesară prelucrarea amănunțită și sistematizarea treptată a ideilor existente, fapt realizat în timpul iluminismului, pentru a se putea naște un spirit care să cuprindă structura internă a ansamblului lor într-un sistem totalizant. Acest spirit este Kant. Importanța sa istorică constă în aceea că în el se concentrează, în vederea unei unități vii, tot ceea ce gândirea modernă realizase anterior în domeniul principiilor directoare, iar, pe de altă parte, în faptul că toate firele gândirii moderne, după ce au trecut prin examinarea atentă a învățăturii sale, au ieșit într-o formă modificată. Forța uriașă pe care Kant a exercitat-o îndeosebi asupra gândirii filosofice a timpului său e posibil să se datoreze în cea mai mare parte orizontului său spiritual și siguranței cu care a știut să vadă raportul corect dintre aproape și departe, din perspectiva propriului său punct de vedere. Nu există vreo problemă a filosofiei moderne pe care el să nu o fi tratat, fie și ocazional, și a cărei soluție să nu poarte amprenta spiritului său. Dar această universalitate constituie doar cadrul extern, și nu miezul măreției sale. Acesta constă în energia uimitoare cu care Kant a reușit să aducă abundența de idei la o înțelegere unitară și să

o prelucreze. Pentru spiritul său distanța și profunzimea au o importanță egală, iar privirea lui subîntinde întreaga circumferință a cadrului de reprezentare umană, tot așa cum pătrunde în fiecare punct până în profunzime. În această întâlnire, de altfel rară, a proprietăților unificate, se află farmecul pe care personalitatea și opera lui Kant l-au exercitat întotdeauna, și care i-a conferit locul de frunte între filosofi.

Astfel s-a arătat și relația specifică în care se află Kant față de epoca iluminismului. În măsura în care toate tendințele filosofice pe care epoca sa le împlinise își găsesc în doctrina kantiană propriul loc și formularea explicită, el se dovedește a fi cel mai mare filosof al iluminismului și totodată reprezentantul ei deplin. Fiecare idee a sa stă în relație cu celelalte și astfel se creează o nouă unitate a întregului. Prin urmare, filosofia kantiană se ridică deasupra oricărei limitări care a caracterizat iluminismul în orientările sale individuale și inaugurează o nouă perioadă, opusă parțial iluminismului, a gândirii germane și, în context mai larg, a gândirii europene. Filosofia lui Kant e momentul în care iluminismul atinge punctul culminant al dezvoltării sale, înscriindu-se totodată pe un curs descendent. Ea reprezintă încheierea mișcării iluministe și tocmai de aceea împlinirea și totodată depășirea iluminismului.

Un filosof poate asuma o poziție atât de importantă în cadrul unui proces cultural-istoric prin faptul că îi este dat să configureze printr-o organizare creatoare bogăția ideatică a timpului său, în vederea unei totalități autarhice. Forța ordonatoare nu trebuie căutată decât într-un principiu major, cu care se relaționează întreaga bogăție a epocii, fiind pusă astfel într-o nouă lumină. Căutând acest principiu la Kant, se poate observa faptul uimitor că el nu poate fi găsit într-un gând teoretic. Cât timp vom rămâne în domeniul ideilor și al gândului abstract, principiul filosofiei kantiene ne va fi inaccesibil. Nu există o

atare cunoștință centrală, pornind de la care lumina să cadă în egală măsură asupra domeniilor filosofiei kantiene. Cel ce vrea să pună în evidență un nucleu al doctrinei kantiene și crede că restul sistemului a rezultat din dezvoltarea lui, din aplicarea acestuia asupra diferitelor probleme cu o necesitate logică (cum atât de des e cazul altor filosofi), acela va fi înșelat în așteptările sale. Nu există o asemenea cheie care să deschidă toate ușile edificiului filosofiei kantiene. Forța centralizantă și organizatoare a acestui sistem nu constă într-un gând abstract, ci în convingerea vie a inițiatorului ei. Ceea ce însuflețește întreaga filosofie kantiană e ~~credința de neclintit în~~ puterea rațiunii, iar această credință nu este o convingere teoretică, ci ~~depășește din capul locului domeniul funcțiunii teoretice, originând în rațiunea morală a~~ speciei umane. Din acest punct central care nu a fost acela al unui gând pur teoretic, ci al unei convingeri personale trebuie privită doctrina kantiană pentru a o înțelege în totalitate și a o prețui. În aceasta constă și adevărată sa relație cu iluminismul. Ele au în comun străduința de a păstra locul rațiunii și de a-i asigura primatul atât în domeniul lucrurilor sensibile, cât și în cel al umanului și supraumanului. Însă filosofia kantiană depășește concepția seacă și distantă a iluminismului prin faptul că ea caută esența profundă a rațiunii nu în propoziții teoretice, ci în forța convingerii morale. Acum pătrunde în filosofia germană puterea convingerii personale. Legătura dintre gândirea clară și voința plină de convingere a devenit trăsătura specifică dezvoltării filosofiei post-kantiene.

Punctul central al filosofiei lui Kant îl constituie, deci, personalitatea sa. Dintre toți marii gânditori, el e dovada vie că istoria filosofiei nu este o curgere uniformă de necesități abstracte, similară desfășurării unui fir la războiul de țesut, ci un loc de întâlnire al gânditorilor, dar și că, prin fiecare sistem important, avem înaintea noastră, într-o concentrare

individuală, puterile ideatice ce schimbă lumea. Între toate sistemele filosofiei moderne nu e nici unul care să reprezinte acest fapt *în nuce*, care să dea un tablou atât de clar al gândirii moderne, precum cel kantian. De aceea sistemul kantian pretinde o tratare de sine stătătoare și mai amănunțită decât toate celelalte sisteme. Însă dacă punctul central al acestui sistem se află în personalitatea creatorului său, atunci e necesar să cunoaștem omul înainte de a începe studiul învățaturii sale.

Viața și opera lui Kant

Destinul celor mari este singurătatea În această privință ~~rareori viața~~ unei personalități a constituit o dovadă mai grăitoare decât cea a lui Kant. Născut la periferia vieții culturale germane și menținut în cercul îngust al locurilor natale până la sfârșitul vieții, el nu a avut niciodată fericirea care-i revine geniului în contact cu spirite asemeni lui. Nici măcar în timpul școlii nu a fost sub protecția vreunui om important, iar dintre îndemnurile pe care le-a primit în dezvoltarea sa nu e nici unul de o importanță hotărâtoare. Cu atât mai importantă e evidențierea sa în acest context. Pregătirea individuală a spiritului său e evidentă chiar și atunci când influența unor mari filosofi precum Leibniz și Hume a intervenit hotărâtor în evoluția sa: prelucrarea acestei influențe și reconfigurarea ei are loc la dimensiuni mai mari decât însăși influența. Și astfel în opera lui Kant se simte respirația proaspătă a originalității. Din perspectiva solitudinii sale, el recrează într-o formă originală gândurile care au animat epoca și oferă dovada că lumea poate fi cunoscută fără să fie văzută, dacă o porți în tine.

Fiu al unei familii de meșteșugari de origine scoțiană, I. Kant s-a născut la 22 aprilie 1724 în Königsberg, Prusia. Dintre influențele tinereții care au

rămas hotărâtoare pentru întreaga sa viață se remarcă cea a mamei sale, crescută în credința evlavioasă a orientării pietiste, orientare ce, în calitate de ultim ecou al misticii germane, a căutat esența vieții religioase în interiorizare și manifestare morală a credinței. Principalul ei reprezentant în Königsberg-ul de atunci a fost profesorul F. A. Schultz, iar relația sa personală cu familia a făcut cu puțință ca tânărul Kant să frecventeze "Collegium Fridericianum" în vederea unei cariere intelectuale. Colegiul era o școală severă, de formație clasică și cu o educație moral-religioasă, pe care filosoful a trebuit să o îndure și care i-a dat spiritului său acea seriozitate pură, acea forță uriașă a autodeterminării, care i-a conferit caracterul antic al personalităților simple și nobile. Învățat de mic să caute adevărata fericire în interior, Kant nu și-a pierdut modestia nici chiar pe culmile succesului și nu a prețuit niciodată lucrurile exterioare. Obişnuit din tinerețe ca în această muncă interioară să urmărească adevărul chiar împotriva lui însuși în vederea a ceva mai înalt, Kant și-a pus întreaga sa viață în slujba veridicității, acea veridicitate împotriva lui însuși și a celorlalți, care este unicul drum spre adevăr.

Când s-a înscris la universitatea din orașul natal, în anul 1740, pentru a studia, la dorința mamei sale, teologia, a primit acolo îndemnuri vii și complexe. În studiul pregătitor general-științific s-a apropiat cu deosebire de filosofie. Profesorul Martin Knutzen era unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai "școlii wolffiene" și s-a bucurat chiar în afara Königsberg-ului de o poziție privilegiată în domeniul educației. Pe atunci, în cadrul "școlii wolffiene" se purta - furtună într-un pahar - o discuție aprinsă asupra conceptului de armonie prestabilită, în tratarea acestui subiect Wolff nefiind în stare să urmeze zborul îndrăzneț al gândirii maestrului Leibniz. Din scrierile prin care Knutzen a pus capăt, într-o oarecare măsură, acestei probleme, se poate

vedea că el trebuie să fi fost potrivit pentru a-l introduce pe tânărul Kant în filosofia de atunci, nelipsindu-i o gândire autonomă și nici stăpânirea deplină a materialului ideatic Leibnizo-Wolff-ian. Deosebit de important e faptul că, deși în tratarea problemei disputate Knutzen s-a situat de partea lui Wolff, totuși nu s-a limitat la acesta, ci le-a recomandat deschis elevilor să caute la însuși Leibniz sursa cunoașterii filosofice.

În afara studiilor filosofice, deosebit de importante pentru Kant au fost și studiile din domeniul științelor naturii, care l-au captivat în acea perioada și cărora le datorează o parte atât de mare din faima sa ulterioară. În această privință, a fost o întâmplare fericită că profesorul său de fizică, Teske, i-a făcut cunoscută încă de timpuriu concepția lui Newton. Astfel, a luat ființă în Kant un antagonism important, care a persistat vreme îndelungată în gândirea sa. Cei doi bărbați care în timpul vieții au dus un război atât de pasional, au continuat această luptă în spiritul celui mai mare elev, iar dezvoltarea filosofică a lui Kant se dovedește a fi condiționată, în prima ei fază, de opoziția dintre metafizica lui Leibniz și filosofia naturii a lui Newton. Cu atât mai ferm s-a născut însă în el convingerea care le era proprie amândurora și care corespundea totodată orientării studiului său de specialitate. Într-o formă foarte diferită, Leibniz și Newton au adăugat unei convingeri teleologice fundamentale în egală măsură recunoașterea mecanismului cauzal al evenimentelor lumii și, cu ajutorul dovezii fizico-teleologice privind existența lui Dumnezeu, au căutat împăcarea dintre filosofie și convingerea religioasă. Acesta a fost punctul în care s-au intersectat la Kant toate influențele educației din tinerețe și ale studiului său academic, și de aceea a devenit acest punct centrul convingerii sale personale. În raport cu domeniul filosofic și cu cel științific, poziția dogmatic-teologică a

credinței religioase n-a mai fost relevantă pentru Kant. Grăitoare sunt aspectele exterioare ale vieții sale: a renunțat la cariera teologică și a părăsit, în 1746, universitatea, cu intenția fermă de a se dedica profesoratului academic și de a se supune - în vederea pregătirii pecuniare - poverii profesoratului privat. Timp de nouă ani și-a îndeplinit această obligație cu devotament, dar, după cum a recunoscut el însuși, cu un succes redus; în cele din urmă a lucrat în serviciul familiei contelui Kayserling, care a știut să prețuiască importanța sa spirituală și meritul său personal, rămânând chiar și mai târziu într-o relație cordială cu el. Kant a folosit fără odihnă acest timp pentru îmbogățirea propriilor sale cunoștințe și s-a situat la înălțimea epocii îndeosebi în domeniul științelor naturii. La început părea că spiritul lui Kant se va afirma în totalitate pe tărâmul cercetării naturii. Înaintea ocupării primului său post de învățător privat, a scris prima sa operă, *Gânduri asupra adevăratei prețuiri a forțelor vitale*, care a adoptat cu siguranță și modestie originală o poziție critică într-o dispută complexă dintre susținătorii lui Descartes și cei ai lui Leibniz în domeniul filosofiei matematice a naturii. În finalul activității de profesorat privat, Kant a publicat o carte ce a furnizat dovada că era într-adevăr un mare cercetător al naturii.

Istoria generală a naturii și teoria asupra cerului (1755) e una dintre operele care vor rămâne neuitate în istoria concepțiilor omenești. Ea conține acea extindere a teoriei newtoniene a gravitației, care, în liniile principale, este pusă încă de astrofizica contemporană la baza teoriei fenomenelor cerești, și care este cunoscută sub numele de ipoteza Kant-Laplace. Prin concepția expusă în această operă, Kant depășește mecanica cerească a lui Newton în acea direcție care fusese urmată și de alți cercetători ai timpului, îndeosebi de către englezul Wright. Noul mod de reprezentare vizează îndeosebi două puncte.

Mai întâi, studiarea Căii Lactee constituie prilejul pentru a presupune un raport analog grupării și mișcării planetelor sistemului nostru solar pentru toate stelele fixe care apar în apropierea aceleiași câmp. Astfel, și soarele este pus, împreună cu aceste stele fixe, într-o mișcare determinată de legile gravitației. Dacă amănunțele acestui raționament analogic dezvoltat de Kant, respectiv ceea ce privește configurația Căii Lactee, este conceput altfel de către știința actuală, totuși acest principiu este până acum unica posibilitate de a ne orienta în spațiul infinit și de a înțelege mișcarea stelelor conform unor legi. Cealaltă parte a ipotezei kantiene vizează trecutul sistemului planetar. Începutul mișcării armonice, ale cărei legi matematice Newton le-a explicat prin principiul gravitației, a putut fi explicat doar prin apelul la un impuls original, imposibil de prins sub vreun concept, un act de mișcare divin. În această privință, Kant, sprijinit fiind și de progresul pe care chimia și fizica le-au făcut în cercetarea gazelor, a dezvoltat teoria mingii de gaz originare, din a cărei mișcare de rotire s-au desprins, una după alta, conform unor legi pur mecanice, sfere mai mici, cu suprafața rece. Ele reprezintă la momentul actual planetele. Trăsăturile principale ale acestei concepții au devenit cu timpul un bun prea comun al educației noastre ca să mai fie necesară aici o expunere amănunțită a modului în care Kant, pornind de la această presuposiție a dedus, pe căi pur mecanice, raporturile amănunțite de mărime, grosime, distanță dintre planete și sateliții lor, adevărindu-și astfel spusa: "Dați-mi materie și vă voi construi o lume!". Nu e necesar mai mult decât cele două forțe fundamentale ale atracției și repulsiei din care se constituie pentru el deja în acea perioadă esența materiei pentru a face posibil de conceput întregul ansamblu al mișcărilor planetare. Și dacă ipoteza privind sistemul solar este extinsă asupra întregului

univers, dacă acea sferă rotitoare de gaz apare ea însăși ca o rezultată a unei sfere mai mari se obține astfel o perfecțiune uimitoare a explicației mecanice a universului care privește viața corpurilor cerești nu ca pe ceva static, ci ca un proces istoric. Dacă a vorbi în ziua de azi despre o atare dezvoltare a universului e ceva obișnuit, putem spune că ipoteza lui Kant a creat bazele astrofizice pentru aceasta. Kant își continuă ideea afirmând că, tot așa cum planetele s-au desprins odinioară din soarele lor datorită încetirii treptate a tendinței motrice centrifugale ele se vor prăbuși în sfera de gaz originară. El credea chiar că probabil diversele sisteme solare au diferite vârste și că astfel universul oferă o varietate nesfârșită de fenomene. În cele din urmă, Kant adaugă la această idee fantezii despre locuitorii altor lumi și ai altor sisteme de lumi. Dar tocmai această concepere deplină a principiului explicației mecanice a universului îl conduce pe Kant la o reprezentare profundă a dovezii fizico-teologice privind existența lui Dumnezeu. Tocmai când fusese dovedit că natura s-a născut din haosul unui vârtej de gaz conform unei legități interne atingând desăvârșirea unui sistem armonic al constelațiilor, tocmai atunci se arată că legitatea ei trebuie să-și aibă originea într-o inteligență superioară. Astfel preia Kant argumentul derivat din analogia cu mașina pentru a depăși utilizarea sa de până atunci, urmărind explicația mecanicistă a lumii până la ultimele consecințe. Și totuși a rămas un punct în care principiul explicării mecanice a lumii nu funcționează. Întreaga sa explicație e valabilă numai pentru natura anorganică și, în deplin acord cu știința empirică din acea vreme, el afirmă ipoteza care este suficientă pentru explicarea soarelui și a planetelor, dar care eșuează în explicarea firului de iarbă și a omizii. Organismul este pentru Kant deja un concept-limită al explicației mecaniciste a naturii.

Importanța neîndoieală pe care Kant a avut-o ca cercetător al naturii reprezintă cu certitudine fundamentul importanței sale filosofice. Dar teoriile expuse în această operă îl caracterizează mai mult când e pusă în relație nemijlocită cu opera de maturitate. Același lucru este valabil în privința tratatelor mici și numeroase de științe ale naturii pe care le-a publicat din când în când. Momentul filosofic al activității scriitoricești urcă treptat în prim-plan. *Scrierea de promovare (Promotionsschrift)* a fost un tratat despre foc care se ocupa într-un mod ce include teoriile moderne cu doctrina imponderabililor și caută în ei originea comună a căldurii, a luminii, dar și a fenomenelor elasticității. Desigur, filosofia naturii, terenul de trecere de la cercetarea naturii spre filosofie, a fost pentru Kant de un interes deosebit. După ce în toamna anului 1755 s-a abilitat la facultatea de filosofie a universității din orașul natal cu o scriere despre principiile cunoașterii metafizice (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*), a publicat în primăvara anului următor un program filosofic, propria sa *Monadologie fizică* ce tratează în principal poziția diferită a matematicii și a metafizicii în problema spațiului, program ce va fi completat doi ani mai târziu printr-o mică lucrare *Noul concept didactic al mișcării și repaosului*.

Deși devenise docent în filosofie, Kant nu a încetat nici chiar la o vârstă înaintată să manifeste un interes viu pentru științele naturii. Chiar și ultimul manuscris, neterminat, manuscris ce a fost publicat de curând și care este irelevant pentru filosofia sa, tratează *Trecerea de la metafizică la fizică*. Printre materiile predate la universitate se numără și geografia fizică, prelegerile ținute din când în când pe această temă fiind cele mai frecventate. În afara clarității expunerii științifice, auditoriului ce provenea din toate păturile sociale i se oferea o imagine clară în descrierea țării și a oamenilor. Deși Kant însuși nu a depășit niciodată

zidurile orașului natal cu mai mult de câteva mile, prin lectura jurnalelor de călătorie și prin observarea atentă a împrejurimilor a dobândit o cunoaștere a lumii atât de rafinată și de profundă, încât prelegerile sale de antropologie pragmatică dădeau satisfacție numeroșilor audienți. În această privință se poate spune despre el că a fost unul din înțelepții lumii, în sensul antic al cuvântului. Concetățenii săi îl prețuiau într-o asemenea măsură, încât în timpul unor evenimente precum cutremurul din Lisabona sau apariția unor aventurieri așteptau sfatul lui și îl obțineau sub forma unor mici scrieri sau lucrări. Din această categorie fac parte cele două considerații despre cutremurul din Lisabona (1756), *Încercare despre optimism* (1759), *Raționament asupra aventurierului Komarnicki* (1764), *Eseu asupra bolilor de cap* (1764) și, într-o oarecare măsură, *Visele unui vizionar interpretate prin visele metafizicii* (1766).

Prin această alimentare permanentă de la izvoarele experienței, Kant a evitat pedanteria de școală căreia i-au căzut pradă cei mai mulți dintre colegii săi de specialitate din Germania aceluși timp. Limbajul său din eseuri este subtil, mișcător, proaspăt și, în cea mai mare parte, glumeț. Sunt eseuri în manieră englezească și e bine să se observe că în acei ani Kant s-a ocupat mult cu literatura engleză, recomandând-o audienților săi oral și în scris la fel de mult precum recomanda opera lui Rousseau, unul din oamenii pe care îi admira. Chiar scrierile strict filosofice din acea perioadă dezvăluie aceeași străduință de a se elibera de limbajul, dar și de opiniile de școală. *Falsa găselniță a celor patru figuri silogistice* (1762), *Încercare de a introduce conceptul de mărime negativă în înțelepciunea lumii* (1763), *Unica dovadă posibilă privind existența lui Dumnezeu* (1763), *Cercetare asupra clarității principiilor teologiei naturale și ale moralei* (1764), eseul moral-estetic *Observații asupra sentimentului de frumos și sublim* (1764), aceste tratate scrise și

apărute într-o înlănțuire grăbită sunt tot atâtea exemple pentru eliberarea spiritului kantian din lanțurile unui mod provincial de a gândi și scrie.

Între timp, cariera academică a bărbatului cunoscut deja dincolo de marginile Königsberg-ului întâmpina greutăți. Primul post devenit liber fusese ocupat în 1758 de generalul rus ce conducea pe atunci orașul. Filosoful a refuzat catedra de "Arta poeziei" ce i se oferise în 1762, iar postul de sub-bibliotecar deținut în următorii ani i-a oferit o vagă compensație. Abia anul 1770 i-a adus în același timp chemări la Erlangen și Jena, evitate prin numirea sa ca profesor în Königsberg. Scrierea *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* inaugurează nu doar profesoratul său, ci și, într-o oarecare măsură, noua sa filosofie, ajunsă între timp la maturitate. Astfel începea o nouă perioadă a gândirii filosofice kantiene.

Marile mutații spirituale din filosofia celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea vizează, dacă nu caracterul lui Kant, atunci măcar modul său exterior de a fi, și în orice caz modul de prezentare a scrierilor. Dispare fluiditatea ușoară, elegantă a vorbirii, prospețimea și claritatea ei, umorul sclipitor cedează în fața unei obiectivități seci, a unei cuprinderi anevoioase. Limbajul este îndelung chibzuit, se autolimitează, are propoziții intercalate, e un limbaj din care răzbate doar din când în când câte o expresie plină de patos și demnitate. Însă tot în acea perioadă survine în modul de a fi al lui Kant o seriozitate aspră, o concepție riguroasă asupra vieții: dintr-un docent spiritual ce se mișcă cu ușurință în societate a devenit un profesor izolat, cu o mină meditativă. Din acest moment întreaga sa viață e dedicată formării și expunerii academice a propriului sistem. Refuză o invitație la Halle în anul 1778 și rămâne până la sfârșitul vieții în Königsberg. Pline de forță și strădanie, prelegerile sale care înlocuiesc expunerile dogmatice moarte și obligă auditoriul să gândească autonom devin renumite.

Pentru oraș și universitate, Kant era o personalitate. Ultimii ani din viața lui Kant lasă impresia unei măreții calme, lipsite de strălucire. Principialitatea conștiință a atitudinii sale față de viață și a compartimentării existenței, consecință a înaltei conștiințe morale, i-a facilitat coroborarea uriașei munci cu opera sa filosofică și îndeplinirea fidelă a sarcinilor academice cu o sociabilitate plăcută și atent determinată. Necăsătorindu-se niciodată, a prețuit foarte mult satisfacțiile prieteniei pe care le-a căutat mai puțin la colegii de breaslă, cât în alte păături sociale. A menținut astfel contactul cu viața practică, având un simț al realității ce se întâlnește în caracterul și scrierile sale cu sensul profund al filosofului într-un mod straniu. Marea dragoste pe care a pus-o în relațiile sociale își afla granițele abia acolo unde apare fie conștiința propriei datorii și a uriașei răspunderi în viață, fie un simț propriu pedant ce se instalează treptat în el ca revers al acelei virtuți și care a fost sursă a numeroase anecdote. O consecvență demnă de admirat, o uriașă capacitate de autostăpânire, o subordonare absolută a propriei vieți față de un scop, o rigoare de fier în abordarea propriei vieți, toate aceste trăsături fac din Kant un caracter tot atât de măreț precum spiritul său. Tot el este și dovada că nici o personalitate adevărată nu posedă forța spiritului fără a o avea pe aceea a voinței. Scurgerea liniștită a vieții lui Kant nu a fost deranjată decât o dată, după moartea marelui rege căruia i-a dedicat cu sinceră admirație *Istoria naturală a cerului*. Sub domnia succesorului acestuia a venit din partea potenților pe probleme de religie una dintre dispozițiile care au întrerupt din când în când mersul liniștit al politicii prusace. Sistemul înăsprit de cenzură pe care l-a introdus ministrul Wöllner, l-a afectat pe Kant nu doar în ceea ce privește scrierile filosofico-religioase, ci și printr-un ordin regal de dizgrație și interzicerea expunerii academice a filosofiei sale, interzicere îndreptată împotriva sa și a tuturor colegilor.

Kant a resimțit greu aceste prejudicii, dar le-a suportat cu demnitate. Când noua schimbare de regim din 1797 a anulat aceste interdicții, Kant se afla deja la apusul vieții. În acei ani s-a văzut nevoit să renunțe la profesorat. Distrus de munca impresionantă a spiritului, corpul în care a locuit unul dintre cei mai mari filosofi a zăcut într-un marasm trist câțiva ani până la moarte, în 12 februarie 1804.

Din anul 1770 activitatea scriitoricească a lui Kant e dedicată, cu mici excepții, exclusiv expunerii sistematice a propriei doctrine, căreia i-a dat numele de "filosofie critică". Configurarea acesteia a constituit sarcina vieții sale. Dacă dizertația inaugurală reprezintă doar o parte, deși una dintre cele mai însemnate ce au fost expuse, publicarea bazei teoretice a doctrinei sale într-o operă fundamentală a durat un deceniu întreg. *Critica rațiunii pure*, cartea fundamentală a filosofiei germane, a apărut în 1781. Doi ani mai târziu, în *Prolegomene pentru orice metafizică viitoare* apare o explicitare și o susținere a acestei opere. Această susținere era necesară fiindcă expunerea criticii rațiunii pure era greoaie, vocabularul kantian pe alocuri ezitant, iar conținutul ideatic masiv și contradicțiile numeroaselor procese de gândire expuse în carte erau într-o asemenea măsură neexplicate, încât numeroasele neînțelegeri și slabul succes al cărții nu erau imputabile doar invidiei filosofilor de școală. Când publicul a început să manifeste interes față de noul sistem, a urmat în 1787 o a doua ediție după care s-au realizat toate edițiile ulterioare. Multiplele modificări pe care le-a cunoscut opera, observate mai întâi de Schelling și Jacobi, puse în evidență mai târziu de Schopenhauer și Rosenkranz, au devenit prilejul unei dispute aprinse asupra întâietății uneia dintre ediții. De fapt, diferențele esențiale constau în aceea că, dintre numeroasele idei expuse în carte, unele au fost accentuate în a doua ediție. Însă orice reproș este nejustificat. E ca și cum

Kant ar fi părăsit în a doua ediție spiritul celei dintâi. Căci chiar și tonul care este întărit în a doua ediție, fusese prezent deja, deși atenuat, în prima. De aici se poate conchide fără îndoială că însuși Kant a dezvoltat aceste idei, după apariția primei ediții, mai energic și mai hotărât decât înainte. Mirarea apare doar pentru acela care deschide *Critica rațiunii pure* așteptând să găsească în ea un sistem închis, coerent în sine. O asemenea așteptare va fi înșelată mai mult decât în orice altă operă a întregii literaturi de specialitate. Tocmai în aceasta constă unicitatea *Criticii rațiunii pure* și totodată temeiul influente sale istorice incomparabile: ea prelucrează toate ideile filosofiei moderne fără să ajungă la un rezultat clar formulat care să excludă toate celelalte idei.

Celei de-a doua ediții a *Criticii rațiunii pure* i-au precedat alte opere în care Kant începuse să expună aplicarea principiilor sale în domenii particulare ale cunoașterii filosofice. În 1785 a apărut *Bazele metafizicii moravurilor*, în 1786 *Bazele incipiente ale metafizicii științelor naturii*. Au urmat *Critica rațiunii practice* (1788), în 1790 scrierea polemică împotriva lui Eberhard și *Critica facultății de judecare* (1793), operă esențială pentru înțelegerea perspectivei kantiene asupra lumii. *Religia înăuntrul granițelor rațiunii*, o culegere de patru tratate filosofic-religioase, în 1797 *Bazele metafizice ale teoriei asupra dreptului și virtuții*, două studii care, cuprinse sub numele de *Metafizica moravurilor*, poartă deja semnul spiritului îmbătrânit, precum și tratatul din anul 1798, *Cearța facultăților*. La aceste opere se mai adaugă un șir de lucrări ocazionale de mici dimensiuni, deosebit de importante, apărute unele antum, în diferite reviste, iar altele postum. Dintre ele trebuie amintite studiile de filosofie a istoriei, fiindcă nici una din operele sale majore nu tratează explicit acest subiect. În această categorie intră *Idee pentru o istorie universală dintr-o*

perspectivă cosmopolită (1784), *Răspuns la întrebarea ce este iluminismul* (1784), *Început curajos de istorie universală* (1786), *Sfârșitul lucrurilor* (1794) și *Schiță filosofică pentru o pace eternă* (1795).

Kant. Evoluția filosofică

E suficientă o privire asupra preocupărilor activității scriitoricești kantiene pentru a găsi confirmarea universalității interesului său filosofic ce constituie principalul motiv al poziției sale dominante în istoria filosofiei moderne. Cel ce ține în mână chiar și numai una din operele lui Kant, va fi uimit de multitudinea punctelor de vedere pe care filosoful german le utilizează în tratarea diverselor probleme particulare și se străduiește să le pună într-o relație potrivită una față de alta. În prim-plan nu se află însă cercetarea istorică. Erudiția prin care Leibniz începe tratarea oricărei probleme îi este străină lui Kant. Și dacă e să-i găsim un punct slab, acesta trebuie căutat în cunoașterea istorie proprii sale discipline și îndeosebi a filosofiei antice. Deschiderea spiritului său e dovedită tocmai de faptul că din vagi schițe și din influența literaturii epocii reușește să desprindă esența fiecărui mod de a gândi, conform căruia a fost căutată soluția problemelor, și, bineînțeles, poate să-l și reproducă. Dar, fiindcă a construit fiecare dintre aceste idei ca propria idee, opera sa intelectuală este cea mai complicată și încâlcită lucrare din istoria filosofiei. Fiecare direcție a filosofiei moderne este o parte integrantă a sistemului său. Pe acest fapt se bazează marea varietate de interpretări, adeseori diametral opuse, pe care filosofia kantiană a aflat-o la gânditorii de mai târziu. De aici reiese și că ceea ce noi numim propriul său sistem, nu a fost prezent la Kant în tinerețe, deși este vag schițat în primele lucrări, ci a apărut abia în perioada de maturitate. În acest stadiu al

maturității se concentrează și se acumulează în Kant ideile variate pe care, cu o forță calmă, le-a lăsat să se desfășoare în el. Sistemul kantian nu poate fi conceput fără a avea în fața ochilor etapele dezvoltării sale. Încă o dată, pentru a înțelege această dezvoltare nu trebuie utilizată o schemă simplistă și străvezie, ci trebuie presupus de la bun început că dezvoltarea sa a fost multilaterală și complexă. Aceste etape sunt o repetare a filosofiei pre-kantiene, însă într-o formă originală: Documentele cuprinse în scrieri, corespondență și în notițele lui Kant, dar și în caietele de curs și în cărțile proprii, sunt, în raport cu marea complexitate a ideilor și în ciuda numărului mare în care apar, atât de sporadice pentru o cercetare obiectivă încât evoluția poate fi reconstruită doar ipotetic, acestei prezentări nemairămânându-i altceva decât să găsească, între diversele căi ce se confruntă, una proprie.

Deși Kant își denumeste propria operă de maturitate *criticism* și prin aceasta plasează *tendința epistemologică* în prim-plan, totuși originalitatea sistemului său nu constă în cercetarea problematicei epistemologice, ci în noua concepție care cuprinde o metodă complet nouă de rezolvare. Întreaga filosofie a secolului al XVIII-lea este impregnată de problematica epistemologică. Pe de o parte, această filosofie stă sub semnul metodologic al întrebării privind orientarea corectă a cunoașterii filosofice, iar, pe de altă parte, ea face o serie de presupoziii parțial de tip metafizic, parțial în legătură cu ansamblul și esența altor științe. Esențial în evoluția lui Kant e faptul că el se eliberează succesiv de toate aceste presupoziii și, în cele din urmă, găsește o formulă lipsită de prejudecăți ca punct de pornire al gândirii filosofice.

Cea mai des întâlnită presupozitie a simțului comun este acel "realism naiv" care afirmă că subiectul cunoscător stă față în față cu lumea lucrurilor, despre acestea din urmă crezându-se că pot fi stăpânite prin gândire. Se pune doar întrebarea pe ce

căi se poate realiza gândirea cea mai întemeiată și cea mai sigură. Nici empirismul și nici raționalismul filosofiei pre-kantiene nu se pot sustrage acestei metafizici naive, bază pentru punerea problemei epistemologice și presupuziție fundamentală în rezolvarea acesteia. Empirismul explică procesul cunoașterii prin influența lucrurilor asupra spiritului, în timp ce raționalismul trebuie să accepte o armonie prestabilită în virtutea căreia legile gândirii sunt identice de la bun început cu realitatea oferită cunoașterii. Filosofiile lui Locke și Leibniz se bazează în egală măsură pe acea presupuziție. În ciuda tuturor încercărilor de mediere și de suprimare a unilateralității celor două sisteme, o depășire principială a pozițiilor nu e posibilă atâta timp cât acea presupuziție a realismului naiv nu este cercetată și nu este eliminată și câtă vreme nu este eliminată influența determinantă pe care ea a exercitat-o asupra teoriei cunoașterii. Această cercetare e ceea ce l-a făcut pe Kant *kat' exohen* filosof critic. Momentul dobândirii acestei perspective constituie originea propriei sale doctrine. Tocmai de aceea, filosofia critică este scopul evoluției sale anterioare, iar începuturile acesteia provin din tratarea altor probleme, foarte speciale.

Dintre presupuzițiile filosofiei pre-kantiene, una a constituit fermentul pentru dezvoltarea lui Kant. E vorba de opinia, dominantă în epocă, privind caracterul științific al matematicii. Empiriștii și raționaliștii considerau de comun acord că matematica reprezintă idealul științelor demonstrative. Această opinie e firul conducător după care scepticismul empiric și-a desăvârșit prin Hume critica necruțătoare la adresa celorlalte științe. Ea a constituit totodată și premisa conform căreia raționalismul de la Descartes până la Wolff a lucrat fără încetare la construirea metodei geometrice. În momentul în care Kant s-a integrat cu studiile sale filosofice acestui raționalism și a învățat să recunoască identitatea dintre procesul

matematic și cel filosofic ca ceva de la sine înțeles, atunci trebuie să fi apărut în el primul impuls spre o evoluție independentă. Atunci când a sesizat o diferență principală între tratarea matematică și cea filosofică a problemei epistemologice. Domeniul primelor sale scrieri originale a fost tocmai filosofia naturii în care concureau teoriile matematice și metafizice. Cu atât mai mult trebuie să-i fi apărut relația dintre cele două științe ca subiect al cercetării, cu cât filosoful pe care îl prețuia cel mai mult și marele reprezentant al cercetării matematice a naturii, pe care-l admirase profund, păreau să se situeze într-o contradicție de nerezolvat.

Deja în primele scrieri, Kant ajunsese la un rezultat diferit în considerarea matematică și filosofică a naturii, descoperind că trebuie "să fi fost epuizate forțele vitale din matematică" din moment ce aceasta este inclusă în natură și în cercetarea ei metafizică. Aceasta idee a dobândit dimensiuni tot mai mari până când a devenit clar că, în *problema spațiului*, Leibniz și Newton nu doar că s-au situat pe poziții diametral opuse, dar că era necesar să se întâmple astfel. Vrând să cerceteze în "Monadologia fizică" legătura dintre metafizică și geometrie din perspectiva filosofiei naturii, Kant a descoperit înainte de toate că ele sunt separate. Metafizica, din care, potrivit filosofului din Königsberg, face parte și *Monadologia* lui Leibniz, neagă divizibilitatea infinită a spațiului, neagă existența spațiului vid, neagă influența la distanță, în timp ce filosofia matematică a naturii afirmă tocmai contrariul. În încercarea sa de mediere, Kant utilizează împotriva lui Newton filosofia leibniziană a fenomenalității spațiului. Filosofia newtoniană ar fi inatacabilă dacă spațiul ar constitui o realitate absolută și, totodată, substrat al lumii lucrurilor; dacă, în consecință, legile spațiului ar fi determinante pentru esența cea mai profundă a acestor lucruri. Dimpotrivă, dacă spațiul este doar un produs al forței monadelor care

constituie corpurile, atunci legile spațiului sunt valabile într-adevăr pentru forma fenomenală a corporalității, dar nu și pentru esența ei metafizică. Astfel, în concepția lui Kant predomină metafizica lui Leibniz în detrimentul filosofiei lui Newton. Aceasta din urmă este limitată la forma fenomenală externă, pe baza diferențierii dintre corpurile reale și spațiu, pe care îl presupune (o diferențiere orientată împotriva accepțiunii de bază a filosofiei carteziene a naturii). În timp ce pentru Newton spațiul este absolut, Kant, împreună cu Leibniz, îl consideră relativ și încearcă prin cercetări empirice să-și întemeieze această opinie ca *O nouă teorie despre mișcare și repaus* (1758).

Deci, într-o anumită măsură, Kant limitează în aceste scrieri domeniile matematicii și metafizicii în ceea ce privește obiectele lor. Trebuie remarcat că această limitare se realizează de-a lungul liniei pe care a trasat-o între esența metafizică a corpurilor și modalitățile lor de fenomenalizare în spațiu. Mai importantă decât această atitudine s-a dovedit a fi în anii următori diferențierea lor formală și metodică. În această relație e foarte important faptul că deja prima scriere epistemologică a lui Kant, deși păstrează în linii mari punctul de vedere al școlii Leibniz-Wolff, totuși lasă să se vadă influența unui bărbat care s-a opus intens dominației metodei geometrice. În momentul în care Kant a întreprins o nouă cercetare a principiilor prime ale cunoașterii metafizice, a utilizat aparatul conceptual al ontologiei lui Wolff, dar astfel încât a lăsat permanent să cadă asupra acesteia lumina criticii lui Crusius. S-a urmărit diferențierea începută de acesta (Crusius) între fundamentele reale și cele epistemologice. Deși ulterior Kant a vorbit disprețuitor despre Crusius, totuși influența lui e vizibilă. Ambii consideră că sarcina filosofiei este cunoașterea realității. Preferința pentru realitate, care la Kant este întemeiată prin orientarea spiritului său către cercetarea naturii și care, pe măsura trecerii timpului

devine tot mai clară în scrierile sale, îl situează în opoziție față de concepția ortodoxă a raționalismului care își derivă opiniile din posibilități și imposibilități logice, pornind de la realitatea metafizică. Această preferință a avut-o în vedere când a corelat în lucrarea de abilitare (*Habilitationsschrift*) principiul contradicției cu cel al identității și când a susținut că este imposibil ca ființa cea mai înaltă, ființa absolută, să fie derivată din "imposibilitatea contrariului" după schema ontologiei lui Wolff. Kant a înțeles că nu există nici o gândire care să se situeze înapoia realității absolute, care să caute baza acestei realități în raporturi logice. De aceea, el spune despre "Ființă" următoarele: "Existit: hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit". Nu necesitatea ființei, ci doar ființa însăși poate fi constată și demonstrată.

În lucrarea de abilitare, Kant sprijină această perspectivă apropiată de empirism pe metafizica școlii wolff-iene, reprezentată de Knutzen. El e într-adevăr convins că metoda analitică a dezvoltării conceptului pe cale logică e suficientă pentru a reconstrui a priori realitatea și conexiunile sale cauzale. Totodată Kant e convins de posibilitatea dobândirii unei cunoașteri a lumii prin dezvoltarea logică a ideilor. Dar, după ce a sesizat o oarecare discrepanță între realitate și întemeierea logică, pentru "a perfecționa metoda metafizicii" a urmărit relația dintre real și logic. O problemă capitală a oricărui raționalism e cât de mult și în ce sens necesitatea logică e necesitate reală, ce forță are logica în conceperea realității. Deși fusese crescut în spiritul raționalismului ce susținea însemnătatea formelor logice, totuși, pe parcursul evoluției sale, această perspectivă pierde teren. Nu doar preocuparea pentru filosofi englezi, ci, mai mult, propria sa critică l-a îndepărtat de prejudecata raționalistă și l-a condus cu timpul la ideea că pretenția raționalismului de a realiza o construcție logică a lumii este iluzorie. Perspectivile logice pe care Kant le-a expus în micul

său tratat despre falsa găselniță a celor patru figuri silogistice, tind să arate că operațiile conceptuale nu fac decât să aducă într-o nouă formă cunoștințele dobândite anterior, însă nu pot niciodată să conchidă și să adauge ceva nou. Într-o formă logic-teoretică pură, apare la Kant aceleași idei cu care Bacon și Descartes s-au răzvrătit împotriva formalismului scolasticii. Kant orientează această atitudine împotriva formei scolastice pe care raționalismul din școala lui Wolff a re-asumat-o. El proclamă aici lupta împotriva "colosului logic-metafizic al cărui cap atinge norii antichității și ale cărui picioare sunt din lut". Dezvoltarea acestor idei este cuprinsă în scrierile anilor șaizeci și finalizează consecvent o concepție total nouă a filosofiei.

La două întrebări fundamentale trebuie să răspundă orice metafizică. Cea dintâi sună astfel: "Ce este?" Cealaltă: "După ce legi acționează ființarea?" *Existența și cauzalitatea* sunt doi stâlpi de susținere ai întregii noastre concepții asupra lumii. Apropiindu-se critic de metoda metafizică, Kant se întreabă cum pot fi soluționate ambele probleme pe calea analizei logice. Pentru a conchide asupra existenței, cercetarea logică realizează doar o întemeiere epistemologică ce constă în imposibilitatea contrarului. Această imposibilitate a contrariului se realizează în măsura în care e vorba de lucruri finite printr-o mediere cauzală. Însă, în ceea ce privește ființa absolută rămâne doar imposibilitatea logică de a o gândi ca existență. Kant va călca astfel în picioare nervul dovezii ontologice privind existența lui Dumnezeu. Noua sa perspectivă dezvoltă o critică a fundamentului dovezii privind existența lui Dumnezeu care culminează cu afirmația că nu există nici o cale de a deduce existența din concepte, cu alte cuvinte că analiza logică e incapabilă să demonstreze existența.

Din acest moment, Kant își îndreaptă hotărât atenția asupra modificărilor ce au fost făcute asupra

relațiilor dintre logic și real de către filosofia de până la el. Din această dialectică îi reține atenția conceptul contradicției. Cu cât rolul pe care negația îl joacă în operațiile logice ale oamenilor este mai mare, cu atât mai periculoasă e tendința de a hipostazia relațiile logice. Această contradicție domină realitatea peste tot. Cercetarea logică e de aceea tentată să gândească în același mod forțele realității care stau una față de cealaltă într-un raport logic de contradicție. Kant protestează împotriva acestui lucru. Cea mai profundă dintre scrierile sale precritice face o *Încercare de a introduce conceptul mărimii negative în înțelepciunea lumii*, o încercare de la care așteaptă mai mult decât de la aplicarea metodei matematice în filosofie. Forțele numite în cercetarea matematică pozitive și negative sunt în întregime reale, iar conceptul de pozitivitate și negativitate (care, datorită transformării semnului avut anterior, se dovedește a fi relativ) vrea doar să spună că acțiunile acestor forțe se anulează reciproc. Acesta este un proces total diferit de anularea logică ce se realizează prin întâlnirea determinanților contradictorii și conduce la Nimicul pur. Kant dă un exemplu fericit prin mișcarea corpurilor. Un corp care se mișcă și stă în același timp este un nonsens. Dar un corp asupra căruia acționează în același timp două forțe contrare este în repaus. În primul caz avem exemplul unei opoziții logice, în al doilea - cel al *repugnanței reale* (Realrepugnantz). Kant atrage atenția asupra faptului că multe concepte ușor de plasat în prima categorie fac parte în realitate din cea de-a doua. Veselia și tristețea, ura și dragostea, răul și binele, dojana sau lauda, urâtenia sau frumusețea, eroarea și adevărul nu se raportează unele la celelalte, astfel încât fiecare să fie doar lipsa ori absența celuilalt, ci se prezintă ca o forță reală, opusă alteia, o forță ce e desemnată negativ, doar prin opoziție. Doar dacă ne gândim ce importanță joacă realitatea metafizică a negației în filosofia lui Spinoza,

cât de importantă este ideea negativității erorii în epistemologia raționalistă și cât de mult se sprijină teodiceea lui Leibniz pe negativitatea nefericirii și a răului, doar atunci vom putea înțelege însemnătatea acestei mici cărți, al cărei autor cu siguranță că a depășit prejudecata raționalismului. Însă Kant nu se mulțumește să distingă între opoziția logică și cea reală. El își fundamentează concluzia ulterioară pe faptul că procesul analitic al raționamentului logic-conceptual este în sine capabil să descrie opoziția logică, însă nu și pe cea reală, imposibil de derivat din premise pur conceptuale. Această cercetare îl va conduce în cele din urmă la o critică generală a cunoașterii cauzale.

Până aici s-a arătat că silogismul e incapabil să descrie cum o forță suprimă efectul celeilalte. În cele din urmă aceasta se dovedește a fi tot atât de puțin posibil precum să deduci pe căi pur silogistice că un lucru exercită o influență pozitivă asupra altuia. Printr-o explicație scurtă și, din punct de vedere al dezvoltării ei conceptuale, în întregime originală, Kant va conchide că relația cauzală se sustrage unei cunoașteri analitice pur conceptuale.

Cine înțelege că nici existența și nici cauzalitatea nu pot fi cunoscute conceptual, că aplicarea principiului non-contradicției și a principiului rațiunii suficiente este neroditoare în cadrul unei mișcări pur conceptuale, că nu poate exista, așadar, o cunoaștere a realității doar din concepte, acela nu mai este un elev al metafizicii raționaliste. Un asemenea om trebuie să fi fost convins că metoda geometrică este o eroare a metafizicii. De aceea, în momentul în care Kant pregătea, concomitent cu redactarea celor două scrieri, răspunsul la întrebarea-concurs a academiei berlineze privind evidența în științele metafizice, cercetarea pe care a trimis-o a fost *Despre claritatea principiilor teologiei naturale și ale moralei* ce cuprindea o diferențiere metodică între

filosofie și matematică. Deși în acea perioadă mai recunoștea metafizicii caracterul de știință analitică a conceptului, totuși devenea clar că matematica este un proces cu totul diferit. Esența ei este construcția sintetică pe care o poate utiliza, fiindcă obiectele formează mărimi fizice pe care ea însăși le produce în intuiție. În acest loc se situează cea mai importantă descoperire științifică a lui Kant, provenită probabil dintr-un tip de efect contrar. E vorba de ideea că *matematica* nu este o știință de tip analitic, a intelectului, ci una de tip sintetic, a intuiției. În mod cert, Kant se întoarce la Descartes, care fusese conștient de caracterul sintetic al gândirii matematice. Prin aceasta, Kant se opune părerii generale a epocii sale într-un mod hotărâtor pentru evoluția sa ulterioară. Cele două elemente ale formării sale științifice, matematica și filosofia îi apar acum nu doar separate, ci și antagonice. Căci orice contradicție a procesului analitic și sintetic își are propriile sale consecințe. Matematica pornește de la definiții, filosofia trebuie să le caute. Matematica tratează despre mărimi pe care le construiește ea însăși în intuiție, filosofia - despre concepte care trebuie să-i fie date. E vorba de cea mai mare distanță pe care Kant a luat-o față de principiile raționalismului. Se vede acum ideea de bază a lui Crusius, conform căreia filosofia nu are nevoie de o metodă de construcție analogă celei din matematică. Prin urmare, punctul de pornire al acestei lucrări îl constituie nu axiomele ontologiei lui Wolff, ci conceptele date în experiență. Filosofia este încă pentru Kant o cunoaștere din concepte, dar nu din concepte pure, ci din acelea ale experienței. Corelat cu aceasta e faptul că în acea perioadă privea cu mare simpatie filosofia empirismului englez și prezenta de la catedră pe Locke, Shaftesbury, Hutcheson și Hume.

S-a vorbit mult despre locul și modul în care filosofia engleză și îndeosebi Hume l-au influențat pe

Kant, influență pe care el a recunoscut-o mai târziu ca fiind covârșitoare. Se pune într-adevăr întrebarea dacă prin lecturile empirismului englez s-a îndepărtat de raționalism sau dacă, invers, după ce s-a convins de eroarea filosofiei raționaliste a înclinat spre tabăra adversă. E evident acum felul original în care Kant reprezintă prin scrierile din anii șaizeci inaccesibilitatea raționalismului la cunoașterea existenței sau cauzalității. Originalitatea constă și în felul în care s-a eliberat din lanțurile sistemului educațional, probabil și cu ajutorul oponentilor lui Wolff, dar în cea mai mare parte prin forțe proprii, reușind abia apoi să-și plece urechea la vocea empirismului. Prin propria activitate critică a ajuns la aceleași rezultate, iar o lungă perioadă a dat impresia că este de acord cu filosofii englezi. Concepția sceptică asupra metodei filosofice, după care ea trebuie să se ridice treptat de la conceptele date în experiență la definițiile cele mai înalte, acest baconism a dominat nu doar prelegerile, ci și scrierile, îndeosebi tratarea problemelor morale și estetice din "Observații". Baconismul se instalase ca formă și conținut în filosofia mondenă, liberă și totodată schimbătoare, apropiindu-se tot mai mult în această perioadă de doctrina kantiană.

Până în acest punct evoluția lui Kant este simplă, de aici înainte ea devine extraordinar de complicată. Deja scrierea premiată ne dezvăluie un Kant ce pășește alături de empirism cu o anumită rezervă. Teoria cunoașterii pe care o dezvoltă în această scriere este neterminată și contradictorie, aproape în același mod în care rămăsese cea a lui Crusius. Kant a păstrat și în acest stadiu o anume doză de raționalism ce constă în convingerea că scopul ultim al cunoașterii nu poate fi atins prin conceptele date de experiență, fiind necesare anumite axiome și concepte "indisolubile". În timpul acestei perioade de tranziție, Kant nu are deloc clară poziția conceptelor "indisolubile" față de cele ale experienței,

nici originea sau aplicarea lor. De aceea, impresia pe care o lasă aceste scrieri principiale e una de nesiguranță și echivocitate. Demn de remarcat e scopul în virtutea căruia Kant vrea să pună conceptele indisolubile în completarea conceptelor experienței. Fără ele, gândirea noastră nu ar fi niciodată în stare să depășească cercul lucrurilor finite și sensibile. Doar cu ajutorul acestor concepte indisolubile pot fi stabilite într-un mod științific principiile teologiei naturale și ale moralei. Această fixare terminologică reprezintă acum pentru Kant sarcina ultimă a filosofiei. Așteptat și a pretins de la ea *întemeierea științifică a convingerii religioase și morale*, care poartă în sine ceva de nezduncinat. În acest sens era Kant "îndrăgostit de metafizică". El speră să găsească o metodă a metafizicii, prin care să poată obține acea dovadă pornind de la experiență și fără a necesita presupunerile arbitrare ale ontologiei de școală. După cum reiese din corespondența cu Lambert, e clar că în acea perioadă Kant nu avea încă o reprezentare exactă asupra conceptelor indisolubile și nici asupra metodei lor de utilizare.

În timp ce se ocupa cu ideea unei metode metafizice care să constituie baza pentru convingerea religioasă și morală, și-a făcut loc treptat o opinie contrară a cărei origine e căutată pe bună dreptate în influențele străine. Kant a fost unul dintre primii și, de-a lungul întregii vieți, unul dintre cei mai sinceri admiratori ai lui Rousseau. Când s-a adâncit în subtilități metafizice fără a-și atinge scopul dorit, acela de a întemeia teoretic certitudinea absolută și când a observat cum s-au transformat în el opiniile metafizice fără a-i zdruncina convingerea morală și religioasă, în acel moment trebuie să-l fi mișcat adânc *Emile*. Aici a găsit morală și religiozitatea scoase din zăpăceala certurilor metafizice și pusă pe bazele sentimentului natural. Aici a găsit ceea ce l-a învățat cercetarea lumii înconjurătoare, și anume că certitudinea morală și

religioasă nu este un privilegiu al gândirii științifice și nici nu poate fi stabilită sau obținută prin speculații metafizice. Perspectiva liberă asupra vieții umane pe care a dobândit-o prin orientarea empiristă, i-au făcut accesibile aceste influențe. Și astfel s-a cristalizat în el ideea că pentru întemeierea moralei sau religiei, metafizica nu este nici necesară, nici utilă. Într-un mod asemănător lui Voltaire ale cărui scrieri le-a citit cu râvnă, Kant a ajuns, datorită comportamentului sceptic față de metafizica în care a fost educat, să conceapă metafizica și viața moral-religioasă ca două domenii diferite și separate. Această separare e prezentă, deși într-o formă extraordinar de profundă, în propriul său sistem. Dar esența trebuie căutată în această fază a evoluției sale. În vreme ce încearcă să alăture dovezilor privind existența lui Dumnezeu, distruse de propria sa critică, un nou, "unic fel posibil de argumentare" pe care mai târziu l-a lăsat să eșueze în tăcere, a adăugat că e necesar să fi convins de existența lui Dumnezeu, dar nu e necesar ca ea să poată fi demonstrată. De la această afirmație din anul 1763 e într-adevăr un drum lung. Dar până la explicația din prefața celei de-a doua ediții a criticii rațiunii pure, în care arată scopul operei, a trebuit să înlăture știința pentru a face loc credinței.

Cu cât mai convins e Kant de *separarea elementelor teoretice de cele practice*, cu atât mai lipsite de valoare trebuie să-i fi apărut propriile speculații metafizice și metafizica însăși. În ce constă valoarea ei, dacă nu poate să realizeze ceea ce considerase până atunci a fi scopul ei? Ce altceva conține ea decât subtilități prostesti, lipsite de valoare? Acest antagonism dintre propriile străduințe metafizice și convingerea lui Rousseau l-au adus pe Kant într-o dispoziție contradictorie, aproape îndoielnică. Acest lucru l-a exprimat cu vigoare într-una dintre cele mai reprezentative scrieri ale sale. Tocmai din nevoia sa metafizică de suprasensibil a acceptat dezvăluirile

despre secretele lumii de dincolo pe care le-a promis conducătorul spiritismului din acea vreme, vizionarul suedez Swedenborg. Când, dezamăgit și furios, "a explicat visele acestui vizionar prin vise ale metafizicii", când cu un spirit scilpitor a biciuit nonvaloarea acelor speculații, era vizată de fapt propria sa experiență expusă în această confesiune și propriile năzuințe ce s-au lovit de batjocura sa. De aceea cele cuprinse în această scriere nu sunt umor pur. Cel ce știe citi printre rânduri, va simți din plin ce luptă grea a dus și duce încă autorul pentru a renunța la acel scop drag al speculației metafizice și cum îi aruncă acesteia reproșuri amare fiindcă nu a știut să-i împlinească dorința cea mai adâncă. Dar astfel Kant taie în propria carne și separă cu o seriozitate deplină metafizica de morală. În timp ce pentru morală apelează la intelectul uman sănătos și la experiența de viață a *Candidului*, pentru metafizică indică domeniul suprasensibilului și al inefabilului. Pe moment a fost câștigată limitarea filosofiei teoretice la domeniul experienței ca piatră de hotar a convingerii kantiene.

În ce trebuie să se transforme metafizica dacă nu mai are voie să se ocupe de "obiectele dragi" ale filosofiei iluministe, dacă îi este blocat drumul de la experiență la inefabil? Și în această problemă, drumul i-a fost indicat de empirismul englez și, în particular, de Hume. Dacă metafizica nu mai are voie să depășească experiența și nici să se piardă în diversele științe particulare ale experienței, atunci îi rămâne doar să facă din faptele cunoașterii obiecte ale propriei cercetări. Metafizica, nemaiavând voie să fie o teorie a lumii suprasensibile, poate să devină o teorie a cunoașterii. În locul metafizicii lucrurilor pășește metafizica "științei". Filosofia teoretică devine teorie a științei. Și, fiindcă întregul proces de gândire se bazează pe convingerea conform căreia cunoașterea omenească nu corespunde întemeierii teoretice a moralei și religiei, atunci *metafizica devine o știință a*

limitelor cunoașterii omenești. Cel ce recunoaște aici punctul forte al criticismului kantian, acela trebuie să-i caute originea înapoi în anul 1766.

Prin această idee, Kant își justifică efortul îndelungat de a asigura și de a perfecționa metoda metafizicii. Dacă ea nu a mai vrut să servească scopurilor de odinioară, atunci tocmai cercetările asupra metodei au fost importante pentru teoria privind esența și limitele cunoașterii omenești, în care Kant a văzut punctul forte al filosofiei teoretice. Afirmația din scrisoarea către Lambert lasă să se întrevadă cât de dragă îi era perfecționarea metodei metafizicii și cât de puțin l-au stimulat cercetările francezului. Până la un anumit punct cei doi bărbați au fost de acord că doar "experiența" nu e suficientă și că e nevoie de concepte indisolubile, universal valabile. Lambert a văzut aceste concepte elementare din perspectivă leibniziană *a primae veritates*, adică sub forma adevărilor originare, obiectiv determinate, căutând în zadar principiul reprezentării lor depline. Primirea cordială, dar totodată distantă pe care Kant a făcut-o acestei idei lasă să se întrevadă că această cale nu i se părea promițătoare. El a apucat un alt drum, căutând conceptele indisolubile nu în conținutul, ci în forma experienței.

În căutarea acestui principiu, Kant este influențat în principal de opera epistemologică a lui Leibniz, care îi era cunoscută în acea vreme. Impresia deosebită pe care i-a făcut-o *Nouveaux essais* trebuie să-i fi orientat gândirea într-o direcție care în perioada empirismului său îi era tot mai străină. *Nouveaux essais* tratau tocmai problema ridicării experienței sensibile la nivelul cunoașterii raționale. Leibniz a încercat să arate că, pe de o parte, acele principii și concepte indisolubile prin care spiritul include conținutul experienței în propria sa cunoaștere, nu cuprind nimic altceva decât însăși conștiința legilor de gândire, iar, pe de altă parte, că materia primă a

formeii spirituale nu se situează opozitiv, ca ceva străin, ci e prezentă deja într-o modelare înconștientă. Această teorie e forma cea mai profundă în care Leibniz a încercat să împacă raționalismul și empirismul, până acolo încât a explicat cunoașterea apriorică a rațiunii prin propriile ei legi, iar cunoașterea a posteriori printr-o dezvoltare graduală, din experiența sensibilă. Pentru Leibniz această accepțiune epistemologică se încheie prin aceea că nivelul inferior al acestei evoluții, cunoașterea sensibilă, prezintă lucrurile doar sub aspectul fenomenalizării lor, în timp ce nivelul superior cuprinde o cunoaștere clară și distinctă, însăși legitatea lucrurilor așa cum sunt ele în sine. În continuarea acestei opoziții se situează o alta, care afirmă că cunoașterea rațională este necesară și generală, în timp ce cunoașterea sensibilă are o valabilitate arbitrară și individuală. Familiarizându-se cu acest sistem de idei, Kant va obține importanta explicație psihologică a opoziției dintre formă și conținutul cunoașterii. Formele ce sunt doar relații în care conținutul se ivește prin gândire pot fi validate ca legi conștiente ale inteligenței. Iar Kant e în concordanță cu Leibniz când stabilește că aceste forme devin conștiente în spiritul omenesc doar când există un conținut sensibil, doar ca funcții ale prelucrării acestui conținut. Dacă din acest moment Leibniz va vorbi de caracterul înăscut al ideii (în opoziție cu doctrina neoplatonică sau cu cea carteziană), Kant se va convinge că aceste concepte indisolubile ce trebuie căutate de metafizică sunt doar concepte relaționale și forme funcționale ale rațiunii, datorită cărora se realizează și, totodată, este adusă în conștiință sinteza materiei sensibile. În urma acestui fapt, experiența îi apare ca o sinteză al cărei conținut este dat a posteriori, prin experiență, și a cărei formă provine a priori din rațiune.

Sprrijinul pe care elementul raționalist îl găsește în gândirea lui Kant, influențat fiind de

Leibniz, e posibil să fi fost cauzat de replierea sa pe poziția raționalismului timpuriu, când teoria cunoașterii nu se afla într-o contradicție atât de puternică față de esența și valorile matematicii. Cu ajutorul distincției dintre lucrurile în sine și fenomene, filosofia lui Leibniz a recunoscut empirismul (care cucerise un loc atât de important în gândirea lui Kant), dar numai parțial și cu reținerea că experiența conține o cunoaștere arbitrară a modului sensibil de fenomenalizare a lucrurilor. Dacă în perioada apropierii de empirism ar fi fost clar pentru Kant că nu poate exista o cunoaștere a faptelor și a relațiilor cauzale dintre ele doar din concepte, atunci aceasta ar fi fost și părerea lui Leibniz. Dar tocmai de aceea pentru Leibniz "faptele" nu erau decât forme sensibile ale fenomenalizării lucrurilor, în timp ce adevărata lor esență metafizică îi era accesibilă doar printr-o cunoaștere pur rațională. Astfel, întreaga teorie leibniziană a cunoașterii se bazează pe presupuziția că o cunoaștere rațională e sinonimă cunoașterii necesare și generale și totodată cunoașterii esenței lucrurilor. Cunoașterea sensibilă, dimpotrivă, înseamnă cunoaștere arbitrară și cunoaștere a fenomenului.

Dacă în privința celor afirmate despre cunoașterea sensibilă Kant nu are nimic de obiectat, ezită în schimb în ceea ce privește cunoașterea rațională. E momentul în care *matematica* devine deosebit de importantă pentru el. Matematica s-a potrivit cu schema leibniziană a cunoașterii atât timp cât a fost considerată o știință analitică a intuiției pure, cum fusese cazul în întreaga filosofie pre-kantiană. Kant e convins că matematica reprezintă o știință intuitivă a sensibilității. Astfel, cunoașterea matematică înseamnă pentru el necesitate și valabilitate universală de care nu se poate îndoi nimeni, nici chiar Kant, o instanță negativă în raport cu teoria leibniziană a cunoașterii. Ea oferă dovada că există cunoaștere sensibilă clară și distinctă. În completare, incoerența sistemelor metafizi-

zice arată că o gândire ce înțelege să opereze doar cu concepte pure nu mai este clară și distinctă.

Pentru a-și apăra concepția asupra esenței matematicii, dar și concepția raționalistă a lui Leibniz, pe care a înțeles-o prin raportare la cunoașterea lucrului în sine, nu i-a rămas altceva decât să rescrie presupuziția ilustrului său predecesor, conform căreia sensibilitatea trebuie să se raporteze la intelect ca un nivel de cunoaștere inferior, neclar și confuz, față de unul superior, clar și distinct. În timp ce pentru Leibniz sensibilitatea și rațiunea fuseseră două nivele diferite ale aceleiași facultăți de cunoaștere, Kant și-a pus problema dacă nu cumva în ambele preexistă două tipuri de activitate a spiritului cunoscător fundamental diferite. Când privește sensibilitatea și rațiunea ca două tipuri opuse de cunoaștere și cere separarea obiectelor lor, atunci convingerea sa personală despre matematică pare că vrea să se împace cu filosofia lui Leibniz. Dacă în cele două filosofii s-ar aplica diferența dintre formă și conținutul gândirii, s-ar putea spune că în ambele conținutul apare ca ceva întâmplător și factual, forma fiind dimpotrivă necesară și universală. De aceea totul se reduce pentru Kant la întrebarea dacă formele pure trebuie căutate în sensibilitate, așa cum epistemologia lui Leibniz a făcut-o cu privire la intelect. Căutarea unor asemenea "forme ale sensibilității" de către Kant se poate realiza doar urmând modelul matematicii, a cărei necesitate și valabilitate universală este demonstrată pe această cale. În acest context, Kant a făcut cea mai importantă descoperire a sa. E vorba de cele *două forme pure ale sensibilității, spațiul și timpul*, prima fiind temeiul componentei geometrice, a doua - temeiul componentei aritmetice a legității matematice. Din această perspectivă o teorie a cunoașterii s-ar întemeia pe îmbinarea a două tipuri de opoziții: sensibilitatea și rațiunea, pe de o parte, iar, pe de altă parte, pe opoziția dintre formă și conținut. O asemenea teorie

aplică și asupra sensibilității principiul din *Nouveaux essais* a lui Leibniz. În acest caz, există în forma percepției un conținut arbitrar de sensibilitate ce reprezintă forma fenomenalizării lucrurilor. Există de asemenea forme pure ale sensibilității, spațiul și timpul, care sunt prin legile lor matematice o expresie adecvată a realității absolute. Există un conținut empiric al cunoașterii intelectuale obținut din percepția sensibilă cu ajutorul gândirii logice, iar acest conținut reflectă și el doar fenomenalizarea lucrurilor. În sfârșit, există formele pure ale cunoașterii intelectuale în care este reprezentat sistemul metafizic al lucrurilor în sine. O asemenea concepție unește toate curentele epistemologiei de până atunci, recunoaște subiectivitatea percepției sensibile și oferă empirismului spațiul de care are nevoie în prelucrarea rațională a fenomenelor subiective. Astfel se reîntemeiază o metafizică prin intermediul conceptelor pure ale intelectului. Noua perspectivă îi conferă ideii lui Newton despre realitatea metafizică a spațiului și timpului un loc în sistemul teoriei cunoașterii prin faptul că tratează în paralel formele pure ale sensibilității, spațiul și timpul, pe baza conceptelor pure ale intelectului. Atingând acest punct, Kant se îndepărtează din cauza noii distincții dintre sensibilitate și rațiune ca două moduri de cunoaștere ce diferă nu doar gradual, ci și principal atât de teoria lui Leibniz asupra fenomenalității spațiului, cât și de propria sa teorie din tinerețe despre raportul dintre corpuri și spațiu. Semnificativă pentru această fază a evoluției sale e scrierea *Despre cauza primă a diferențierii regiunilor spațiului* (1768). În această lucrare, Kant descoperă, pornind de la problema corpurilor simetrice, că există diferențe între esențele corpurilor ce sunt de natură spațială. Aceste diferențe nu pot fi niciodată definite conceptual și pot fi desemnate doar prin intuiție. Din punct de vedere obiectiv, rezultă de aici că nu corpurile fac posibil

spațiul (cum crezuse inițial Kant împreună cu Leibniz), ci, dimpotrivă, abia spațiul face posibile corpurile. Asadar, *spațiul este o realitate ce stă la baza posibilității corpurilor în genere*: din punct de vedere subiectiv reiese că, pentru noi, cunoașterea spațiului nu este de natură conceptuală, ci de natură intuitivă. Din nou, perspectiva newtoniană e strâns legată de filosofia lui Leibniz.

Însă Kant nu se oprește aici, ci depășește ambele perspective. Două idei foarte diferite l-au ghidat mai departe. Mai întâi a aprofundat relația, reformulată de el, dintre sensibilitate și rațiune, pe care a configurat-o și reconfigurat-o până a dobândit caracterul unei *relații valorice*. Deja prin Leibniz opoziția aceasta se întâlnește cu aceea dintre lumea sensibilă și cea suprasensibilă. Și dacă la Kant reapare mai ferm posibilitatea cunoașterii raționale a lucrului în sine, atunci se poate spune că în el se întâlnesc toate tendințele ce trimit la aspectul moral și religios, adică suprasensibil al omului. Astfel, Kant își aruncă din nou privirea asupra metafizicii pentru a vedea dacă nu-i poate totuși oferi încă o dovadă științifică pentru conținutul convingerii sale practice. Această convingere împreună cu meditațiile teoretice a presupus o configurare profundă și specială. Dacă, în ceea ce privește cunoașterea, Kant ar fi recunoscut că trecerea treptată de la cunoașterea sensibilă la cea rațională este o eroare a raționalismului de până la el, o eroare ce trebuie corectată prin diferențierea clară a celor două forme de cunoaștere, consecința imediată ar fi fost aplicabilitatea în viața practică. Filosofia morală empiristă, pe care el însuși o mai reprezenta încă în *Considerații*, a derivat sentimentele și acțiunile moral-religioase din transfigurarea treptată a impulsurilor fizice. Cu atât mai puțin a putut Kant să se alăture acestei perspective cu noua sa concepție psihologică cu cât, în același timp, în întreaga sa ființă își făcea loc o rigurozitate care, credea el, trebuie să opună morala

întregului sistem de impulsuri naturale. Astfel, convingerea sa practică determină și gândirea teoretică. Pornind de aici, el trebuie să considere impulsul sensibil și cel rațional drept forme esențial diferite și, tocmai de aceea, antagonice, ale naturii umane practice. Rigoarea sa, tot mai vizibilă cu trecerea anilor, a dus la transformarea *perspectivei epistemologice a opoziției principiale dintre sensibilitate și rațiune într-o convingere profundă a bărbatului*. Desigur, când i-a scris lui Lambert credea din adâncul sufletului că a câștigat după câteva "răsturnări" un punct de vedere de la care nu se va mai abate niciodată. Dar această convingere practică a trebuit să meargă mână-n mână cu cea teoretică, astfel încât lumea sensibilă și cea suprasensibilă să nu poată avea aceeași valoare pentru cunoaștere. Dacă impulsurile primare ale omului sunt considerate opuse celor morale, atunci cunoașterea sensibilă nu poate fi cunoaștere a esenței adevărate a lucrurilor. Propriul său caracter a fost cel care l-a făcut să evite platonismul doctrinei lui Leibniz și să respingă ideea că formele pure ale sensibilității pot cunoaște realitatea metafizică absolută la fel ca formele intelectului.

O altă problemă apare acum. Referitor la contradicțiile care au apărut între Newton și Leibniz în ceea ce privește problematica spațiului, Kant a reușit să le evite prin distincția dintre lucru în sine și fenomen. Apropiindu-se o perioadă de concepția newtoniană a realității absolute a spațiului și timpului, aceste probleme îi par tot mai interesante. Conceptele de totalitate și infinitate sunt cele care îi pun probleme. Încă de pe atunci se lovea, după cum o atestă unele mărturii, de un fapt enigmatic și neliniștitor. E vorba de încercarea de a dovedi cu aceeași certitudine teoremele contradictorii ale diferitelor concepții și, totodată, de a le putea contrazice una prin cealaltă. E posibil să se dovedească faptul că atât întinderea cât și divizibilitatea

lumii fizice au o limită, după cum tot atât de bine se poate dovedi că o asemenea limită nu poate să existe. Ceea ce Kant a numit mai târziu *antinomii* matematice îl impulsionează în această perioadă și e hotărâtor pentru transformarea ulterioară a perspectivei sale epistemologice. Un spațiu despre care se poate dovedi atât că e limitat cât și că e nelimitat, că mulțimea corpurilor fizice care îl umplu e divizibilă la infinit, dar și că e indivizibilă, un astfel de spațiu e imposibil să fie o realitate metafizică, fiindcă ar fi o contradicție. Aceste antinomii sunt mai ușor de imaginat când contradicția este localizată în activitatea noastră de reprezentare, adică atunci când spațiul nu ar fi o realitate metafizică, ci o formă a intuiției omenești. Astfel, perspectiva lui Newton este din nou respinsă în favoarea fenomenalității spațiului. Această schimbare nu a afectat deloc rezultatele obținute anterior, care susțin că spațiul și timpul trebuie considerate forme pure ale sensibilității și temeiul întregii lumi sensibile. Fenomenalitatea pare să fie cel mai bine explicată tocmai acum când timpul și spațiul sunt privite ca moduri de a concepe ale percepției noastre sensibile, înrădăcinate în spiritul omenesc.

Numai prin întâlnirea diverselor curente de idei poate fi înțeleasă poziția ezitantă pe care Kant s-a situat în *Dizertația inaugurală* (*Inauguraldisertation*). Principala sarcină a acestei scrieri constă, după cum a observat Kant mai târziu, în crearea unui nou concept al spațiului și timpului. Această sarcină e îndeplinită printr-o cercetare a conceptului "lume" în care considerațiile antinomice încep să se facă simțite datorită precizării clare a opoziției dintre sensibilitate și intelect. Prima este receptivitatea, al doilea – spontaneitatea capacităților noastre de cunoaștere. Spontaneitatea conține doar felul subiectiv în care sunt reprezentate obiectele percepute, în timp ce intelectul cunoaște prin formele pure ale funcțiunii sale ansamblul realității absolute. Dar sensibilitatea nu

constă doar în capacitatea de a fi afectat, ci, înainte de toate, în aceea că percepțiile izvorâte din noi prin această afectare sunt ordonate conform legilor spațiului și timpului. Abia în urma acestei sinteze se formează în noi imaginea intuitivă a lumii sensibile. Kant oferă aici dovada, reluată mai apoi în "Estetica transcendențială", că spațiul și timpul nu sunt obiecte ale percepției, ci forme sintetice după care sunt ordonate percepțiile sensibile. Aceste forme își afla temeiul în noi abia prin abstragerea lor din experiența particulară. Mai mult, spațiul și timpul sunt legi originare de funcționare a sensibilității ce apar în percepțiile sensibile abia prin aplicare și conștientizare. Kant tratează spațiul și timpul la fel cum făcuse Leibniz în *Nouveaux essais* cu formele facultății intelectuale. El susține caracterul înnăscut al spațiului și timpului, caracter pe care Leibniz îl conferise "ideilor eterne". Așa cum autorul *Monadologiei* întemeiase cunoașterea intelectuală pură și universal valabilă pe acest caracter înnăscut al ideii eterne, tot astfel Kant își va fundamenta teoria unei cunoașteri pure, necesare și universale a sensibilității, adică teoria matematicii. Dacă ontologia lui Leibniz era o reflecție asupra formelor necesare ale gândirii, pentru Kant matematica este o reflecție asupra formelor necesare ale intuiției sensibile. Acceptând ca și Leibniz capacitatea formelor gândirii de a cunoaște esența metafizică a lucrurilor, Kant limitează la fenomene domeniul sensibilității. Întreaga lume exterioară ce ia naștere prin sinteza percepției în forma spațiului și timpului e valabilă doar ca mod de fenomenalizare al "lucrului în sine". Elementele ei, calitățile percepute sensibil sunt moduri în care lucrul ne afectează - această concepție proprie, de la Galilei, Descartes, Hobbes și Locke, întregii filosofii moderne este considerată de Kant ca o idee atât de comună încât abia o mai amintește. Imaginile compuse din aceste elemente se realizează după schema spațiului și

timpului care este forma intuiției noastre sensibile. Fiindcă păstrează ideea lui Newton că obiectele sunt posibile doar în spațiu, rezultă că aceste corpuri cad în întregime sub conceptul de fenomen. Întreaga lume fizică este fenomenalizare, iar despre lucrul în sine care se ascunde în ea nu putem afla nimic prin intermediul experienței sensibile.

Același principiu e valabil și pentru experiență internă care de obicei e pusă alături de cea externă ca având aceeași origine. Și ea conține doar modul în care conștiința noastră e afectată de esența și stările noastre, iar ca formă a sintezei acestui simț intern Kant desemnează, după cum se va vedea ulterior, timpul. De aici rezultă că întreaga lume a experienței ne apare doar ca fenomen și nu ca esență a lucrurilor în sine. Lumea experienței este *mundus sensibilis*, compusă din percepții și dominată de legile intuiției pure, spațiul și timpul. Despre acestea, matematica ne oferă o cunoaștere necesară și universal valabilă fiindcă noi trebuie să putem aduce la o conștiință clară și distinctă formele în care e necesar să intuim prin propria noastră natură și care, tocmai de aceea, revin în toate intuițiile ca o formă determinantă. Prin urmare, știința teoretică a naturii poate fi obținută cu ajutorul matematicii printr-o prelucrare discursiv-conceptuală a datelor sensibile ale experienței, așa cum se arătase deja în *Naturalis philosophiae principia mathematica* a lui Newton. Teoria newtoniană, a cărei valabilitate a rămas neclintită pentru Kant de-a lungul întregii sale evoluții, îi apare acum din punct de vedere filosofic drept o cunoaștere apriorică a lumii fenomenale (*apparentia*). Prin aceasta a fost atins scopul pe care Kant - înțelegând întotdeauna "știința" în sensul teoriei lui Newton - l-a urmărit cu tenacitate în timpul tuturor transformărilor perspectivei sale epistemologice.

Apariția teoriei matematice a lumii fenomenale a limitat intelectul la "usus logicus". Însă tocmai

de aceea filosoful pretinde de la același intelect spontan un "usus realis" de tip metafizic. Căci lumea sensibilă se opune ca o diferență *toto genere* lumii inteligibile, lumii lucrurilor în sine, în care determinațiile sensibilității noastre nu au nici o aplicare. Esența acestei lumi poate fi concepută doar prin intermediul formelor pure ale cunoașterii intelectuale.

Kant este concis în expunerea acestei perspective. Ea era doar o reluare a concepției lui Leibniz, iar intenția scrierii sale fusese aplicarea acesteia *mutatis mutandis* asupra lumii sensibile și a matematicii. Mai clar și cu mai multă energie decât Leibniz, dar și într-o deplină corespondență (aparent inconștientă) cu Platon, Kant proclamă opoziția ireconciliabilă dintre lumea sensibilă a fenomenelor și cea inteligibilă, a lucrurilor în sine. Concepția lui Kant asupra relației științelor și, în special, a metafizicii, cu aceste două lumi a suferit mai multe modificări. Dar el va rămâne credincios acestei concepții platonizante a lumii, caracterizată prin separarea netă între lumea sensibilă și cea suprasensibilă. Atât de consecvent încât prin aceasta a distrus chiar și consecvența gândirii sale științifice. Cu privire la apariția concepției personale asupra lumii, se poate spune că *Dizertația inaugurală* reprezintă într-adevăr începutul autonomiei kantiene. Ea anunță despărțirea de filosofia morală senzualistă, în perspectiva aplicării consecvente a opoziției dintre rațiune și sensibilitate în filosofia teoretică și practică. Dar *Dizertația* nu este încă un semn al sensului profund ce va marca epistemologia kantiană și nici al forței novatoare a gândirii kantiene. Un astfel de semn este prezent deja în "Estetica transcendențială". *Dizertația* vizează noua formă de prezentare a perspectivei platonice în care Kant și-a exprimat convingerea personală. În această prezentare nu poate fi găsită adevărata sa originalitate filosofică. Doar dizertației inaugurale îi lipsește

profunzimea specifică gândirii kantiene: ea nu are nici o idee despre analitica transcendentă.

Kant a avut nevoie de un deceniu pentru publicarea dizertației. Ce se știe despre acest drum anevoios prin misterele ultime ale gândirii umane provine din corespondența ocazională și din notițele greu de datat, astfel încât schița ipotetică a acestei evoluții întâmpină deja mari dificultăți. Doar compararea *Criticii rațiunii pure* cu acel stadiu al gândirii kantiene a cărui schiță o reprezintă *Dizertația inaugurală* oferă câteva lămuriri din care se pot extrage caracteristicile principale ale acestei evoluții. În mod cert, punctul forte îl constituie din nou raportarea matematicii la metafizică. *Dizertația inaugurală* descrie metafizica drept o cunoaștere a priori a lumii sensibile pe baza intuițiilor pure, spațiul și timpul, iar metafizica este știința apriorică a lumii inteligibile pe baza formelor pure ale gândirii. În aceasta constă paralelismul lor. Dar matematica este totodată o cunoaștere necesară și universală a fenomenelor, metafizica - dimpotrivă - este o cunoaștere necesară și universală a lucrurilor în sine fiindcă prima reflectează asupra formelor gândirii. În aceasta constă diferența lor. Numeroase influențe bazate în parte pe convingeri personale l-au făcut pe Kant să creadă că valoarea diferită a formelor sensibilității și intelectului trebuie păstrată și în cunoaștere: raționamentul lui Leibniz, nevoia practică de a delimita clar lumea sensibilă de cea inteligibilă, dificultățile obiective pe care le pune caracterul antinomic al lumii spațiale și temporale când acestea sunt gândite ca realități fizice, sunt exemple în acest sens. Deși Kant avea în față sistemul *Dizertației inaugurale*, a trebuit să-și pună o întrebare pur teoretică: "Ce justifică o concepere atât de diferită a celor două elemente ale cunoașterii umane?" Timpul și spațiul, pe de o parte, conceptele intelectului, pe de altă parte, sunt pentru Kant forme pure ale activității umane de reprezentare, primele

fiind forme ale intuiției, celelalte - forme ale gândirii. De ce unele să aibă o valoare reală mai mare decât celelalte? Dacă formele intuiției constituie doar un mod uman de reprezentare a lucrurilor în sine - și acest fapt a devenit o certitudine pentru Kant - de ce formele gândirii să conceapă lucrurile în sine? Gândirea cu formele și legile sale este doar un proces de reprezentare subiectiv, uman; dacă intuiția umană e subiectivă, nu același lucru e valabil - din motive identice - pentru gândirea omenească? în *Dizertația inaugurală*, capitolul despre metafizica raționalistă, Kant a justificat dreptul gândirii logice de a concepe lucrul în sine prin aceea că lumea lucrurilor în sine este inteligibilă, că ea își are originea în spiritul divin, din care provine și spiritul uman cu întreaga legitate inerentă gândirii sale. Ca fiind cea mai apropiată de concepția sa, Kant a indicat filosofia lui Malebranche, pentru care cunoașterea lui Dumnezeu o conține în sine pe aceea a lumii. La cele spuse de Kant se pot ridica două obiecții: Legile gândirii sunt, la fel ca și formele pure ale intuiției, bunuri originare ale spiritului uman, bunuri pe care le conștientizăm ca funcțiuni legice ale propriei noastre inteligențe abia în experiență. De aceea dacă formele pure ale intuiției sunt considerate cunoaștere a esenței lucrurilor, nu la fel sunt și legile gândirii de a căror fenomenalitate Kant nici nu se mai îndoiește? În al doilea rând, această concepție presupune o "armonie prestabilită" între formele gândirii umane și esența lucrurilor, armonie de sorginte divină. În acest sens se poate spune că *Dizertația inaugurală* a fost însuflețită de spiritul lui Leibniz. Dar aversiunea față de acceptarea armoniei prestabilite ce îi fusese indusă de Martin Knutzen era prea adânc înrădăcinată ca să se poată mulțumi cu această explicație. Astfel, Kant situează în centrul cercetărilor epistemologice întrebarea cum e posibil ca mintea omenească să înțeleagă și să reflecte prin conținutul ei realitatea tot așa de bine ca prin

formele sale pure. În această întrebare și în răspunsul pe care ea l-a primit conform premiselor gândirii kantiene, în această întrebare formulată cel mai clar într-o scrisoare a filosofului către Marcus Herz la 21 februarie 1772, se găsește punctul de pornire și importanța filosofiei kantiene în domeniul epistemologiei. Prin această întrebare Kant e pe punctul de a scruta "realismul naiv" în întreaga sa importanță, atingând pragul filosofiei critice.

Realismul naiv al simțului comun nu se ocupă prea mult cu această întrebare. El crede că lucrurile pătrund în subiectul cunoscător, iau forma acestuia, se reflectă în și sunt cuprinse de el sau, cum se întâmplă adesea, imaginea sensibilă e cea prin care se dă procesului de cunoaștere un nume. Raționalismul face această problemă complet inutilă prin postulatul că ceea ce este gândit ca necesar, există. În momentul în care i se cere să explice în ce constă certitudinea acestui postulat, raționalismul o face în sensul în care Kant a încercat în *Dizertația inaugurală* privitor la Leibniz și Malebranche. Cea mai mare importanță a avut-o această întrebare pentru empirism și senzualism. Presupoziția că experiențele particulare sunt copii ale lucrurilor conduce la dificultatea de a concepe cum e posibil ca relațiile pe care gândirea le stabilește între conținuturile percepțiilor să fie tocmai copii ale realității. Dacă empirismul vroia să fie în întregime consecvent, trebuia să adopte cu necesitate terminologia specifică subiectivismului și scepticismului. Chiar dacă s-ar fi făcut abstracție de fenomenalitatea percepției sensibile nu mai rămânea decât să se explice întregul proces al gândirii ca un produs subiectiv a cărui semnificație reală nu poate fi nicio dată dovedită. Până aici ajunsese deja David Hume prin perspicacitatea și energia sa speculativă. În cele din urmă, argumentul lui Hume era valabil, după cum trebuie să se fi convins Kant, și pentru raționalism și apriorism. Dacă acesta își construiește adevăru-

rile sale necesare fie în matematică, fie în metafizică, prin reflecția asupra formelor legice ale facultății de reprezentare, atunci nu există nici un punct pornind de la care să se poată afirma realitatea metafizică a acestor forme. Kant a recunoscut deja fenomenalitatea formelor sensibilității ce pot fi cunoscute în matematică; de ce nu a vrut să spună același lucru despre formele gândirii?

Dar filosofia lui Kant nu a fost atât de simplă. Ea s-a complicat și mai mult prin cercetarea felului în care suntem determinați și cum ne putem corela reprezentările cu "obiectele" care se găsesc în afara noastră. Toate reprezentările noastre despre lucruri constituie sinteze ale percepțiilor simple prin care noi credem că suntem afectați de lumea exterioară. Dacă am fi considerat aceste legături drept produse ale conștiinței noastre, atunci nu ar fi existat nici o dificultate de natură epistemologică. Aceste sinteze nu sunt pentru noi subiective și arbitrare, ci obiective și necesare. Justificarea acestei afirmații e de găsit în faptul că întreg secolul al XVIII-lea pune la dispoziția lui Kant în primul rând metoda psihologică pentru a explica originea reprezentărilor noastre despre obiecte. Din această perspectivă, Hume stătea sub semnul psihologiei asociative. El credea că sintezele trebuie concepute ca produse ale mecanismului psihic în care s-ar manifesta nu mai puțin decât conținutul original al reprezentărilor contopite ulterior în sinteză. Dimpotrivă, Kant se află aici pe poziția lui Leibniz, fiind convins că orice astfel de sinteză se realizează printr-o funcție cognitivă pe care o putem conștientiza sub forma unui concept pur. Dacă există vreun temei pentru valabilitatea obiectivă a conexiunilor noastre subiective de reprezentare, el trebuie căutat în funcția conceptelor pure. Din acest ansamblu de idei au rezultat două sarcini pentru Kant: să caute sistematic acele concepte pure și să clarifice cum iau produsele noastre subiective de

reprezentare o valoare obiectivă. În ceea ce privește prima sarcină, Kant a remarcat faptul că, potrivit logicii, legăturile de reprezentare, a căror obiectivitate trebuie exprimată, apar sub forma judecății. E lucrul de care a avut nevoie pentru a dezvolta din tipurile de judecată, expuse în prelegerile sale de logică, propriul sistem de concepte-cheie ale rațiunii, așa-numitele "categorii". Dimpotrivă, pentru îndeplinirea celei de-a doua sarcini, Kant a trebuit să-i dea raționalismului leibnizian din *Nouveaux essais* cea mai mare profunzime care fusese atinsă vreodată în cercetările despre cunoașterea omenească. El a înțeles că ceea ce noi numim "experiență", iar empirismul consideră ca ceva dat conține deja o prelucrare prin categorii a materialului calităților sensibile. Doar pe aceste categorii se bazează necesitatea și valabilitatea universală prin care sintezele se constituie în conștiința individului. De aceea, categoriile nu sunt pentru el ceva străin, care se implică arbitrar în experiență, ci o forță organizatoare fără de care experiența nu ar fi posibilă și nu ar avea nici o valoare. Din cauză că expunerea acestei teorii e lăsată în sarcina prezentării ulterioare a filosofiei critice, aici vor fi expuse doar trăsăturile principale pentru a lămuri poziția lui Kant față de Leibniz și Hume în aceste puncte-cheie ale gândirii sale. Kant a înțeles cel mai bine principiul leibnizian referitor la caracterul înăscut al ideii. În acest sens, el a avut dreptate când a explicat că prin critica rațiunii pure se urmărește apologia lui Leibniz chiar împotriva susținătorilor săi. Diferența esențială față de Leibniz constă în aceea că "ideile" ce constituie experiența nu sunt pentru Kant nici formele logice ale gândirii, și nici cele epistemologice. Astfel, pe lângă logica formală, se întemeiază logica transcendentă. Prin reconfigurarea ideilor lui Leibniz, Kant depășește scepticismul lui Hume. Formele epistemologice, dintre care cea mai importantă în această privință era cauzalitatea, nu înseamnă pentru el produse întâm-

plătoare ale mecanismului psihic, ci principii constituante ale procesului de cunoaștere care au pentru întregul conținut al gândirii aceeași valabilitate apriorică precum formele sensibile pure, spațiul și timpul, pentru întregul conținut al intuiției. Astfel e salvată, împotriva lui Hume, aprioritatea formelor gândirii, fapt posibil doar pentru că, împreună cu Hume, Kant recunoaște fenomenalitatea lor.

Prin aceste cercetări, formele pure ale intelectului se află într-un paralelism deplin cu formele sensibilității. Abia pe baza celor două tipuri de forme se naște funcția de sinteză datorită căreia percepțiile noastre se transformă în reprezentările lucrurilor și relațiile necesare dintre ele. Ambele sunt legi de funcționare ale activității noastre de cunoaștere care apar în conștiința noastră abia cu ocazia utilizării lor. Amândouă duc la o cunoaștere generală și universală, dar totodată ele sunt valabile numai pentru modurile necesare de reprezentare în care trebuie să intuim și să gândim lumea conform legilor "simțirii" noastre. Acum se ivește din nou la orizontul gândirii kantiene o metafizică cu un nivel de apodicticitate similar matematicii. Dar nu mai e o metafizică a lucrurilor în sine, ci o *metafizică a fenomenelor*. E o filosofie a conceptelor necesare și a principiilor după care trebuie gândită lumea, fiindcă doar prin ele se naște experiența noastră.

E de presupus că la mijlocul anilor '70 Kant a parcurs deja această evoluție. Dacă nu a încheiat-o, faptul e din cauză că în sistemul său de idei (care era mult mai profund decât doctrina, doar aparent asemănătoare ca rezultat, a "necesității subiective" la care Tetens ajuns în același timp, beneficiind și de rezultatele dizertației inaugurale a lui Kant) problema relației reprezentărilor noastre cu lucrurile, departe de a fi rezolvată, s-a complicat și mai mult. Fiindcă s-a dovedit că tot ceea ce suntem obișnuiți să considerăm obiecte constituie un produs immanent al activității

noastre de reprezentare. Iar cunoașterea matematică și metafizică, deși necesară și universală, nu se oprește totuși decât asupra fenomenului și nu a lucrului în sine, astfel încât gândirea noastră a trebuit să apară atât de închisă în sine și de separată față de realitatea absolută cum nu mai fusese în nici un alt sistem filosofic. O dată trasă această consecință, ea s-a extins și s-a îndreptat împotriva ei înseși. Căci dacă nici calea intuiției, nici aceea a gândirii nu duc la cunoașterea lucrului în sine, atunci nu se poate înțelege cum de avem reprezentări generate de lucruri în sine. În cazul în care lucrul în sine e o necunoscută ce se află dincolo de limita capacității noastre de cunoaștere, ce motiv avem să presupunem o astfel de limită și un lucru situat dincolo de ea? În orice caz, opoziția dintre reprezentare și lucrul în sine, care constituie baza generală a realismului naiv, nu mai este ceva de la sine înțeles cum îi apărea simțului comun, ci este una dintre problemele capitale ale criticii epistemologice. Dacă rămânem în acest domeniu și renunțăm la prejudecățile involutare, atunci vom înțelege curând că pentru activitatea de cunoaștere nu reprezintă o necesitate și nu are sens să postulăm un X exterior ei, pe care această cunoaștere nu-l poate nici intui, nici cunoaște, și la care renunță însăși aplicarea categoriilor obiectualității și a relațiilor cauzale privitor la percepțiile noastre.

Dar presupunând că sunt și alte motive - și se va arăta în ce constă ele - de a ne opri la realitatea lucrurilor în sine incognoscibile - reiese de la bun început că această presupunere nu reprezintă mai mult decât presupoziția criticii epistemologice. Însă toate teoriile psihologice despre originea cunoașterii care se regăsesc în filosofia pre-kantiană și care își află prin Kant punctul de maximă dezvoltare și contradicțiile lor fundamentale se bazează pe această premisă a realismului naiv că spiritul e situat opozitiv față de lucruri. Pe același lucru se bazează și

întrebarea cum e posibil ca procesele subiective de gândire să aibă o valabilitate obiectivă. Ajuns aici, Kant trebuie să-și explice faptul că deja opoziția dintre subiect și obiect este o presuposiție a cărei valoare epistemologică este verificabilă. Mai trebuie cercetat cum altfel poate fi formulată problema epistemologică încât acea presuposiție să nu fie făcută de la bun început. În această privință, o nouă concepție asupra problemei i-au oferit-o cercetările asupra genezei reprezentărilor noastre despre obiecte. Cercetările i-au arătat că pentru spiritul individual există obiectualitate îndată ce prin funcția formelor pure s-a realizat în el o *sinteză* generală și universală. Conceptul de sinteză, adică de unificare spontană a unui divers dat, concept ce se găsește deja în dizertația inaugurală, a devenit punctul central al filosofiei kantiene. Cu el debutează "*Analitica transcendențială*", parte esențială a *Criticii rațiunii pure* ce pune într-o nouă lumină "*Estetica transcendențială*". "*Estetica...*", la fel ca și *Dizertația inaugurală*, ia ca punct de plecare relația dintre sensibilitate și intelect, reprezentând, conform schemei psihologice a realismului naiv, opoziția dintre receptivitate și spontaneitate. *Teoria sintezei* arată, dimpotrivă, că în ambele moduri de cunoaștere raportarea la obiect are loc abia prin funcțiile de sinteză ale formelor pure, adică *ale intuițiilor și conceptelor*. Obiectualitate înseamnă pentru spiritul omenesc necesitate și universalitate a funcției sale de sinteză. De aceea, prima condiție pentru înțelegerea filosofiei critice e cercetarea distincției pe care Kant o face aici între obiectivitate și realitate în sensul gândirii obișnuite. Teoria kantiană a cunoașterii nu se mai oprește la întrebarea cum poate gândirea să cuprindă realitatea, ci cum de sunt procesele gândirii obiective, adică necesare și universale. Acesta e sensul întrebării privitoare la conceptul "*judcăților sintetice a priori*", întrebare pe care a inaugurat-o critica lui

Kant. Din întreaga evoluție a gândirii sale a devenit clar că aprioritatea, necesitatea și universalitatea pot fi căutate acolo unde e vorba de aplicarea formelor pure ale rațiunii.

Dacă, în acest fel e clar ca teoria cunoașterii concepută și realizată astfel are de-a face numai cu sfera experienței umane și cu prelucrarea acesteia prin formele pure ale rațiunii, deci nu vizează deloc conceptul de lucru în sine, atunci se înțelege că, pentru Kant, cunoașterea științifică se află într-o cu totul altă relație cu propria sa concepție asupra lumii. El a înțeles că și formele pure ale gândirii posedă o capacitate de cunoaștere doar în cadrul materialului oferit de intuiția sensibilă. Lumea cunoașterii omenești este, vorbind în termenii dizertației inaugurale, "mundus sensibilis". În calitate de ființe cunoscătoare, noi știm despre lumea suprasensibilă tot atât de mult cât știm despre lucrurile în sine, adică nimic. Dar convingerea filosofiei morale a lui Kant era încă de pe atunci stabilită. Conform ei, cel mai sigur lucru era că omul ca ființă liberă moral aparține lumii suprasensibile. Rațiunea teoretică dorea să înlăture conceptul de lume inteligibilă complet străin ei și fără nici o valoare. Dimpotrivă, în domeniul conștiinței morale, al rațiunii practice există pentru Kant o convingere deplină în realitatea unei lumi inteligibile a lucrurilor în sine. Toate formele cunoașterii nu sunt suficiente pentru a o face posibilă; convingerea practică trăiește în el, ea *este* pur și simplu. Distincția timpurie dintre morală și religiozitate, realizată din punctul de vedere al întemeierii lor metafizice se dovedește a fi pentru Kant plină de urmări. E în stare să-și construiască propria concepție asupra lumii, cu întreaga rigoare a opoziției dintre lumea sensibilă și cea morală, pe baza unei credințe morale după ce a expulzat metafizica din domeniul suprasensibilului, considerând-o o știință apriorică a fenomenelor. Astfel, după ce fusese subminată, presupuziția

lucrului în sine își află la Kant temeiul în convingerea practică. E sensul în care el a putut mai târziu să explice că nu a fost niciodată în situația de a se îndoi de realitatea lucrurilor. Convingerea sa întâlnește presupuziția realismului naiv. Așa se întâmplă că, în același timp și în aceeași opera în care a respins realismul naiv, considerându-l o presupuziție inutilă pentru critica științifică a teoriei cunoașterii, în concepția generală asupra lumii a consolidat acest realism cu o și mai mare energie.

Din aceste *curente de idei antagonice* a rezultat *Critica rațiunii pure* și întreaga filosofie critică. În ea se află expuse toate raționamentele care au străbătut spiritul lui Kant în acea vreme. E specificitatea *Criticii rațiunii pure*, o operă umbrită de atâtea prejudecăți. Dacă aceste contradicții sunt adunate în vreun punct sau într-un concept, atunci e acela al sensibilității. Din punct de vedere pur epistemologic, Kant a putut determina sensibilitatea ca domeniu al percepțiilor și al ordonării spațio-temporale, limitându-se doar la experiența noastră și la formele ei necesare. Convingerea sa practică i-a susținut credința în realitatea lucrurilor în sine. Astfel a putut să păstreze și în *Critica rațiunii pure* sistemul conceptual din tinerețe, derivat din psihologia realismului naiv, conform căruia sensibilitatea e capacitatea spiritului de a fi afectat, iar lumea reprezentărilor omenești e domeniul fenomenelor. Formularea epistemologică presupune încă realismul naiv. Prin aceasta survine în expunerea criticii kantiane un antagonism intern ce oferă polemicii un binevenit motiv, dar care a constituit totodată fermentul cel mai puternic în formarea sistemului kantian. Prima sarcină a acestei expuneri este descompunerea sistemului kantian, atât calitativ, cât și cantitativ, în părțile sale componente.

Filosofia teoretică

Kant însuși a accentuat permanent că ceea ce aduce nou filosofia sa este metoda pe care el a numit-o "critică" sau "transcendentală". Cu atât mai curios e faptul că printre istoricii filosofiei nu există încă o părere unanim acceptată privind esența acestei metode. În timp ce Kant se lăuda că nu va trece sfârșitul secolului fără ca poteca deschisă de el prin desisurile neumblate ale gândirii să se transforme într-un bulevard, disputa asupra orientării generale și a sinuozităților acestei căi nu s-a încheiat nici în zilele noastre. Acest lucru face probabil ca, precum în cazul evoluției lui Kant și al ideilor sale generale, nici metoda lui să nu poată fi adusă la o formă simplă, ci să apară ca o concentrare a numeroase puncte de vedere asupra metodei cu tot atât de multe sensuri.

Încercări "transcendente" a metafizicii de până atunci de a cunoaște lucrurile în sine, Kant îi opune filosofia "transcendentală" a cărei sarcină constă în a stabili condițiile cunoașterii a priori în toate domeniile spiritului omenesc, numind "transcendental" tot ceea ce are legătură cu posibilitatea conținutului cognitiv general și necesar. Dar, ținând cont de pedanteria excesivă a lui Kant, apare un fenomen curios: utilizarea extrem de laxă și de inexactă a limbajului care a contribuit tot atât de mult la dificultatea receptării scrierilor sale ca și neajunsurile inerente unui sistem aflat în construcție. Ni se oferă astfel o imagine clară a luptei sale permanente cu ideile. Această utilizare a limbajului nu-i permite lui Kant să determine diferența dintre transcendent și transcendental. Conform vechii morale, transcendent este utilizat adesea acolo unde el se referă la transcendent. De aceea, mai sigură și mai puțin expusă confuziilor pare desemnarea metodei sale drept *critică*, cu atât mai mult cu cât acest termen apare într-o opoziție clară și inteligibilă. Kant

numește "dogmatică" orice filosofie care vrea să treacă nemijlocit de la anumite presupoziiții și prejudecăți la cunoașterea lucrurilor fără o examinare prealabilă a activității de cunoaștere. În această categorie intră atât empirismul cât și raționalismul predecesorilor săi. Aceleași reproșuri le adresează scepticismului în măsura în care acesta vrea să ofere dovada că gândirea umană nu satisface pretențiile stabilite de anumite presupoziiții dogmatice, aruncând astfel o umbră de îndoială asupra capacității umane de cunoaștere. Scepticismul este, deci, combătut de Kant nu fiindcă oferă o critică a cunoașterii, ci fiindcă realizează această critică sub auspiciile prejudecăților dogmatice. Sarcina filosofiei critice este mai întâi de a formula un nou concept al cunoașterii, lipsit de presupoziiții dogmatice, metafizice sau psihologice, iar mai apoi de a cerceta în ce măsură poate gândirea umană să realizeze acest concept. Conceptul de filosofie critică se înrădăcinează astfel în sarcina sa epistemologică. Dar el se extinde, în ciuda unor modificări introduse de obiecte, și asupra celorlalte domenii ale filosofiei. Acesta e sensul în care se spune că, prin Kant, punctul de vedere epistemologic a devenit etalon pentru întreaga filosofie. Premise suficiente pentru tratarea epistemologică existau și în filosofia pre-kantiană. Fără îndoială, ele sunt prezente și la Locke, Leibniz, Hume. Dar presupoziiția că judecata, în privința valorii de cunoaștere a reprezentărilor, depinde de originea lor, corelase înaintea lui Kant aceste cercetări cu teoriile psihologice. Kant e original prin explicația că pentru valoarea de cunoaștere a gândirii e indiferent cum se realizează procesul cognitiv. Teoria cunoașterii nu trebuie să fie nici psihologie descriptivă, nici explicativă. Ea este o știință critică ce examinează valorile. De aceea trebuie să pornească nu de la presupoziițiile privind esența sufletului și originea reprezentărilor, ci de la un concept ideal al cunoașterii care se raportează doar la

diferențe imanente în ceea ce privește valoarea reprezentărilor. Kant așază idealul judecăților sintetice a priori în centrul prelegerilor sale sistematice privind cercetările critice. Cunoștințele sunt judecăți, însă judecăți în care reprezentările se află într-o conexiune reciprocă, ce se întemeiază nu doar pe analiza pur logică a conținutului lor, adică judecăți sintetice, ci și judecăți care au pretenții de necesitate și universalitate. Distincția dintre judecăți analitice și sintetice de la care pornește *Critica rațiunii pure* a fost afectată de faptul că aceeași judecată poate fi considerată de cineva sintetică, iar de altcineva analitică. Aceasta obiecție este tot atât de facilă pe cât ratează sensul distincției kantiene. Împărțirea în judecăți analitice și sintetice nu se referă la originea psihologică, ci la întemeierea epistemologică. Judecățile analitice nu au nici o valoare de cunoaștere fiindcă întemeierea formal-logică oferă doar o nouă formă conținutului premiselor. Adevărata valoare de cunoaștere revine doar acelor judecăți care pun reprezentările în relații ce nu sunt inerente raporturilor logice dintre conținuturile lor. Această valoare revine în primul rând tuturor conexiunilor factuale de reprezentare care au fost dobândite prin percepție. În acest caz, baza sintezei este actul experienței. De aceea, aceste judecăți sunt numite de Kant judecăți sintetice a posteriori. Caracterul raționalist al gândirii sale se manifestă acum prin aceea că el consideră aceste judecăți ca fiind justificate, recunoscându-le drept bază a oricărei activități de cunoaștere. Epistemologia kantiană nu se ocupă însă cu critica judecăților sintetice a posteriori. Dacă doctrina lui Kant se numește o teorie sau critică a experienței, atunci din principiu ea nu include o cercetare asupra valorii acelor judecăți particulare ce au fost dobândite, conform exprimării obișnuite, din experiență. Toate aceste judecăți nu reprezintă pentru Kant un obiect al criticii filosofice: aceasta se îndreaptă asupra concep-

tului complet nou al cunoștințelor pe care Kant le-a indicat drept judecăți sintetice a priori. Teoria leibniziană a cunoscut doar opoziția dintre *verités de fait* și *vérités éternelles*, adică principiile logice ale procesului analitic. Însă Kant a descoperit că există conexiuni conceptuale originare care nu au un caracter logic, fiind totuși necesare și universale. Dacă există asemenea conexiuni, atunci se pune întrebarea care este în acest caz baza sintezei. Prin aceasta s-a determinat sarcina filosofiei kantiene și metoda critică a îndeplinirii ei.

Kant cercetează în toate domeniile conștiinței umane, nu doar în acela al cunoașterii, judecățile sintetice a priori, adică acele conexiuni conceptuale întemeiate originar, nu logic, și care posedă o valabilitate necesară și universală. Dar simpla lor constatare nu e suficientă, ci abia apoi urmează întrebarea mai importantă privind temeiul sintezei lor. Cercetarea acestora poate oferi criticii etalonul după care stabilește dacă pretenția de universalitate și necesitate este justificată sau nu într-un caz particular. Metoda critică a fost astfel concepută încât de la constatarea judecăților sintetice a priori să se treacă la condițiile posibilității lor. Metoda critică ne mai învață că aceste condiții sunt prezente cu adevărat în spiritul uman fiindcă putem constata efectele lor. Dacă aceasta ar fi concluzia lui Kant, atunci din cele spuse de el în metafizica suprasensibilului despre judecățile sintetice a priori ar trebui să se conchidă că o condiție pentru aceasta, intuiția intelectuală, e în posesia spiritului omenesc. Căci altfel ar fi arbitrar din partea lui să trateze pretențiile unei științe altfel decât pe cele ale alteia¹. Însă raționamentul lui Kant e diferit. El

¹ Perspectiva, omisă în text, asupra metodei critice poate fi explicată prin raportarea unilaterală la *Prolegomene*. În această operă, Kant nu oferă sistemul, ci o introducere ce reia desfășurarea ideilor sale: de aceea, peste tot în această operă, este presupusă certitudinea apodictică a matematicii (și chiar a științelor pure ale

consideră judecățile sintetice a priori nu ca material auxiliar, ci ca obiect al criticii. În ceea ce privește fiecare domeniu, el cercetează în ce condiții pot fi justificate judecățile sintetice a priori și se întreabă dacă aceste condiții pot fi sau nu îndeplinite obiectiv prin conținutul judecăților. În funcție de răspunsul pozitiv sau negativ dat acestei întrebări se va soluționa problema judecăților sintetice a priori. Dacă aceasta este structura proprie metodei critice, atunci e în afară de orice îndoială că ea trebuie înțeleasă din ițele încâlcite ale doctrinei kantiene. După cum s-a arătat, în domeniul filosofiei practice ideea metodei critice se întâlnește cu o altă idee care o modifică în așa măsură, încât e greu de recunoscut. Claritatea acestei metode e umbrită în principal de necesitatea de a aplica în realizarea ei presuposițiile și cercetările psihologice. Căci, dacă întrebarea privind justificarea pretenției judecăților sintetice la universalitate și necesitate e pusă în sensul că sunt prezente sau nu condițiile pentru realizarea ei, atunci soluționarea problemelor epistemologice revine din nou la aspectul psihologic, chiar dacă nu în ceea ce privește originea reprezentărilor, ci în proprietățile inteligenței umane sau, după cum se exprimă Kant în ton cu psihologia empirică a timpului său, în facultatea simțirii umane. Așa se întâmplă că, după ce teoria cunoașterii și-a formulat sarcina fără a ține seama de premisele psihologice, trebuie să revină în soluționarea acestei

naturii) ca ceva de la sine înțeles și universal acceptat. Aici se află punctul central al cercetărilor sale, datorită faptului că prin acest principiu are loc critica metafizicii aflate în criză. Aceasta înseamnă: "Matematica există într-adevăr. De ce? Doar fiindcă judecățile ei sintetice a priori își au temeiul în intuițiile pure, spațiul și timpul. Există ceva asemănător în metafizică? Nu. Deci, ea nu există cu adevărat." Maniera personală de abordare a problemei în *Prolegomene* este impresionantă, dar ea nu poate fi pusă pe același plan cu travaliul obiectiv din *Critică*. Nici una dintre pretențiile de aprioritate nu e voie să fie presupusă, ci toate trebuie să fie examinate în egală măsură.

sarcini la faptele și teoriile psihologice. Faptul e scuzabil dacă ne gândim că e vorba nu de critica unei facultăți de cunoaștere oarecare, ci de critica facultății omenești de cunoaștere. În prelucrarea imensului material, Kant nu a omis să separe ideile diverse și complementare și să realizeze o clasificare clară a lor. Făcând acest lucru, el nu a îngreunat receptarea operei sale filosofice.

E clar că la baza criticii kantiene stă o importantă psihologie transcendentă. Cu atât mai curios e că pe parcursul criticii pe care o aduce științei, Kant consideră imposibilă psihologia "rațională" și-i refuză psihologiei "empirice" caracterul de știință exactă. Critica sumară a valorilor l-a făcut să omită numărul mare de presupozii psihologice de care el însuși s-a folosit nu doar în soluționarea fiecărei probleme particulare, forțat fiind și de natura lucrurilor, ci și în structurarea întregului edificiu al noii sale teorii. Doctrina sa conține deplina subordonare a momentului psihologic față de cel epistemologic, dar și dovada că, fără aportul celui dintâi, sarcina filosofiei critice nu putea fi îndeplinită.

Expresia cea mai elocventă privind influența psihologiei asupra întregului său sistem e dată de Kant parțial în introducerea la *Critica facultății de judecare*, parțial într-o mică scriere, concepută inițial ca o parte a acestei introduceri, dar care a fost publicată fragmentar mai târziu de către S. Beck la finalul *Fragmentelor lămuritoare din scrierile critice ale profesorului Kant*, cu acordul filosofului, sub titlul *Despre filosofie în general*. Kant preia aici tripartiția funcțiilor psihice, obișnuită în psihologia empirică a timpului datorită lui Sulzer, Mendelssohn și Tetens, recunoscând, pe lângă o facultate de cunoaștere, o facultate apetentă și una de percepție. Apoi adaugă că celor trei facultăți le sunt proprii anumite judecăți sintetice a priori și că cercetarea lor critică reprezintă punctul de pornire al filosofiei sale transcendente.

Prin facultatea de cunoaștere iau naștere sintezele a priori într-un șir de judecăți ce leagă fără vreo conexiune formal-logică conceptele-cheie ale concepției asupra lumii într-un mod necesar și universal¹. Prin facultatea apetentă iau ființă sinteze a priori prin aceea că, pe de o parte, voinței i se pretinde o relație de necesitate și universalitate cu anumite obiecte, iar, pe de altă parte, anumitor acțiuni ale voinței li se conferă, într-un mod necesar și universal valabil, predicatele morale *bine* și *rău*; sintezele practice a priori sunt obligații sau judecăți de valoare cu valabilitate universală și necesară. Prin facultatea de percepție iau ființă judecăți sintetice a priori prin aceea că există, vizavi de anumite obiecte, sentimente universale și necesare, plăcere și neplăcere, care pot fi recunoscute prin predicatele frumos sau urât, cu finalitate sau lipsit de finalitate: sintezele apriorice ale facultății perceptive sunt, a potiori, judecăți estetice². Din această perspectivă, filosofia critică se divide în cele trei părți ale unei critici a judecăților sintetice a priori teoretice, practice și estetice, iar întregul sistem kantian în doctrina teoretică, practică și estetică. De aceea, fundamentul operei critice a lui Kant îl formează cele trei critici, fiecare dintre acestea constituind o operă capitală în privința celor trei părți: *Critica rațiunii pure*, *Critica rațiunii practice*, *Critica facultății de judecare* sunt cele trei opere în jurul cărora se grupează restul scrierilor kantiene într-o relație mai mult sau mai puțin apropiată.

¹ Se observă aici poziția lui Kant față de școala scoțiană. Aceasta afirmă, împotriva lui Locke și a psihologiei asociative, existența și evidența "judecăților originare" pe care vroia să le constate pe căi empiric-psihologice. Într-un anumit sens, ideea corespunde judecăților sintetice a priori ale lui Kant, cu diferența că scoțienii recunosc aceste judecăți ca adevăruri absolute ale common sense-ului, în timp ce Kant problematizează justetea lor. Kant pornește, deci, din punctul în care s-au oprit scoțienii.

² În privința termenului "estetic" a se vedea W. Windelband - *Die Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1907, vol. 1, î 50, pag 538.

Dacă prin filosofia teoretică a filosofilor de până la Kant se înțelege în primul rând întemeierea științifică a concepției asupra lumii, pentru Kant acest termen vizează în esență teoria cunoașterii umane, adică teoria teoriei. Ceea ce se ascunde în spatele acestui nume e filosofia kantiană a științei. Caracterul ei deosebit oferă, după cum se va vedea mai târziu, motivul de a păstra filosofia naturii în cadrul acestor considerații.

Întrebarea esențială a acestei părți din filosofia lui Kant privește justificarea unor asemenea științe ce conțin judecăți sintetice a priori. Conform schemei oferite inițial de *Prolegomene*, Kant recunoaște trei astfel de științe. În primul rând, matematica. Propozițiile pe care ea le dezvoltă sunt recunoscute ca universal valabile și necesare. Kant le afirmă totodată ca fiind sintetice pe baza cercetării privind caracterul intuitiv al gândirii matematice. În al doilea rând e vorba de "știința pură a naturii". Sub acest nume, Kant înțelege totalitatea principiilor care stau la baza cercetării și concepției asupra naturii. El nu a descoperit-o ca un sistem dat, ci a creat-o în prima ediție a *Criticii rațiunii pure*. În al treilea rând, metafizica, prin teoria asupra sufletului, a lumii și a lui Dumnezeu, pretinde necesitatea și universalitatea propozițiilor care sunt întemeiate aparent printr-o analiză pur logică, dar, în fapt, prin actele sintetice.

Sarcina criticii rațiunii pure este examinarea viabilității acestor trei științe, care se realizează din nou conform unei schematizări psihologice. Opoziția dintre sensibilitate și gândire împarte "*Teoria transcendentă a elementelor*" în estetica transcendentă și logica transcendentă, prima având drept obiect critica matematicii. În calitate de intelect, gândirea încearcă să dobândească o cunoaștere rațională a lumii sensibile, iar în calitate de rațiune, o cunoaștere a lumii inteligibile. De aici rezultă o împărțire în analitica transcendentă și dialectica transcendentă,

primei revenindu-i critica științei pure a naturii, celeilalte - critica metafizicii.

La baza întregii critici epistemologice a lui Kant se află concepția psihologică după care, pe de o parte sensibilitatea și rațiunea trebuie să aibă aceeași rădăcină (în conștiința noastră ele sunt însă separate și constituie părți diferite ale cunoașterii), iar, pe de altă parte, nici o cunoștință obiectivă nu se poate revendica doar de la una din aceste două părți, ci este fructul amândurora. Dacă sensibilitatea joacă rolul feminin al receptivității, intelectului îi revine funcția fecundantă a spontaneității. Dacă toate tipurile de cunoaștere a priori din sistemul kantian se dovedesc a fi condiționate prin diverse relații în care apar ambii factori ai gândirii noastre, atunci nu poate fi omisă în construcția sistematică a criticii rațiunii pure o modificare treptată a acestei relații fundamentale. Abia în "*Analitica transcendențială*" devine clar că "sensibilitatea" care apărea în "*Estetica transcendențială*", dar și în *Dizertația inaugurală* ca facultate a percepției, reprezintă un principiu activ, a cărui funcție de sinteză se află într-o relație bine determinată cu funcția similară a "intelectului". Acesta e un motiv pentru dificultatea pe care o ridică înțelegerea criticii rațiunii pure.

Faptul că inițial Kant desemnează *matematica* drept o știință intuitivă nu trebuie luat în sensul că trebuie eliminată din ea activitatea intelectuală în genere. Constituirea conceptului, judecata, raționamentul țin de aparatul matematicii în aceeași măsură în care aparțin tuturor celorlalte științe. Ceea ce Kant afirmă vizavi de concepția anterioară, e doar că baza pentru conceptele și axiomele¹ în care operează

¹ Kant nu a afirmat niciodată că raționamentul matematicii nu are loc în forma silogismului, ci că se bazează pe intuiție. Această consecință a încercat să o tragă pentru prima dată Schopenhauer, în timp ce, pentru Kant, caracterul intuitiv al procesului matematic se bazează pe construcții de concepte și pe axiome ce stau la baza raționamentelor.

matematica nu trebuie căutată în procesele logice, ci în actele intuiției. Linia dreaptă e drumul cel mai scurt dintre două puncte, $5 + 7 = 12$ sunt propoziții care nu pot fi dobândite prin analiza logică a conceptelor pe care le conțin. În conceptul de "drept" nu se află nici o indicație asupra mărimii distanței, în conceptul de "sumă a două numere" nu este cuprins un alt număr. Aceste propoziții trebuie, deci, întemeiate printr-o sinteză care nu poate fi o experiență întâmplătoare, fiindcă nu s-ar putea explica universalitatea și necesitatea acelor propoziții. Una sau mai multe măsurări, una sau mai multe adunări nu sunt o dovadă pentru aceste propoziții. Dar ele devin clare în momentul în care conținutul lor e construit în intuiție. Prin trasarea unei linii drepte între două puncte, intuiției îi apare de la sine înțeles că nu poate exista o linie mai scurtă, iar prin însumarea de numere nu rămâne nici o urmă de îndoială că rezultatul trebuie să fie același în orice împrejurare. Dacă temeiul sintezei se află în intuiție, atunci propozițiile își datorează apodicticitatea nu vreuneia sau mai multor experiențe particulare, ci necesității și universalității actului în sine. Această apodicticitate e valabilă doar când există acte de intuiție universale și necesare. În intuiție se află tot ceea ce constituie calitatea sensibilă a obiectelor particulare ale percepției, culori, sunete etc. de natură subiectivă, individuală. De aceea universale și necesare pot fi doar formele spațiale și temporale. Doar în cazul lor e valabilă legitatea matematicii. Deci condiția prin care poate fi justificată pretenția matematicii la universalitate și necesitate e aceea că ea reprezintă o reflexie a formelor necesare și universale din toate intuițiile, iar cele două elemente ale construcției matematice, *spațiul și timpul*, sunt, de asemenea, forme, adică intuiții a priori. Cercetarea acestei probleme oferă o teorie transcendentă a intuiției, adică (urmând sensul etimologic al cuvântului) a esteticii.

Kant oferă patru tipuri de dovezi privind aprioricitatea spațiului și timpului. În primul rând, reprezentările spațiului și timpului nu pot fi întemeiate pe baza abstracției din spațiile și timpurile particulare, ci ultimele conțin deja prin caracteristicile alăturării și consecuției semnul spațialității și temporalității. În al doilea rând, neavând o întemeiere empirică, aceste reprezentări sunt totuși necesare, căci, cu excepția lor, toate obiectele sunt gândite prin ele. În al treilea rând, spațiul și timpul în genere nu sunt concepte în sensul logic al cuvântului (concepte discursive). Fiindcă există numai un spațiu și un timp generale, iar o reprezentare căreia îi corespunde un singur obiect nu este o noțiune generică, ci o intuiție. Raportarea spațiului la un spațiu determinat și a timpului la un timp anume este total altceva decât relația unei noțiuni generice cu speciile, respectiv exemplarele sale. Spațiile și timpurile determinate sunt părți realiter ale spațiului sau timpului general. Dar o masă individuală nu este realiter o parte a noțiunii generale de masă, ci, dimpotrivă, în acest caz termenul general masă este o parte a reprezentării mesei individuale. În sfârșit, în al patrulea rând, un concept nu poate fi gândit niciodată astfel încât obiectul său să conțină o mulțime infinită de obiecte particulare ca părți reale. Fiindcă spațiul și timpul fac acest lucru, rezultă că ele se realizează datorită caracterului nelimitat al unei funcții intuitive. Astfel, prin cercetarea raportului în care se găsesc reprezentările spațiului și timpului față de intuițiile noastre particulare, Kant observă că ultimele se bazează pe faptul că temeiul lor îl constituie spațiul și timpul ca *forme universale și necesare ale intuiției, ca intuiții a priori*. Rezultă că reflecția asupra legității inerente acestor intuiții pure - iar matematica nu reprezintă nimic altceva - pretinde pe bună dreptate valabilitate necesară și universală.

Apodicticitatea matematicii se întemeiază pe faptul că spațiul și timpul sunt forme a priori ale intuiției sensibile. Conceptul apriorității trebuie înțeles bine, pentru a nu rata de la început sensul doctrinei kantiene. Conceptul său de aprioritate nu are nimic de-a face cu prioritatea psihologică în ciuda oricărei aparențe datorate modului echivoc și nesigur de exprimare al lui Kant. Nu a avut vreodată de gând să afirme că spațiul și timpul sunt idei înnăscute în sensul cartezian. Nu a fost niciodată de părere că omul a adus pe lume reprezentarea spațiului și timpului generic, incluzând în acestea intuițiile sensibile individuale la locul potrivit. Conceptul său de aprioritate vrea doar să spună că spațiul și timpul constituie legitatea immanentă, proprie esenței activității intuitive. Această legitate nu se naște dintr-o experiență particulară, ci ține de principiul constitutiv al oricărei percepții particulare. Dacă prin abstracție separăm forma spațială și temporală de conținutul ei sensibil individual vom sesiza doar legitatea care în momentul genezei era deja activă în noi fără sprijinul nostru conștient. Kant nu s-a ocupat niciodată amănunțit de întrebarea privitoare la modul cum reușim să conștientizăm legitatea ce acționează inconștient în noi. Atunci când atinge totuși problema, e de părere că această legitate nu poate fi conștientizată altfel decât aplicând-o în percepțiile particulare. În disputa fiziologilor și psihologilor moderni, Kant s-ar situa cu siguranță de partea empiriștilor. Dar teoria sa privind aprioritatea nu are nimic de-a face cu întreaga dispută și de aceea comparația cu nativismul fiziologic e eronată.

Consecința *fenomenalistică* ce a jucat un rol important în evoluția lui Kant este legată de valabilitatea apodicticității matematice prin teoria apriorității spațiului și timpului. Dacă spațiul și timpul erau forme ale intuiției noastre sensibile, adică forme necesare și universale, legitatea matematică ar

fi fost valabilă fără excepție pentru tot domeniul nostru sensibil de reprezentare. Dar consecința e valabilă doar pentru sfera noastră de reprezentare. Dacă ar fi să experimentăm raporturi spațiale și temporale prin acțiunea lucrurilor reale din spațiu și timp asupra spiritului nostru, n-am putea fi niciodată siguri că o experiență ulterioară nu va rectifica cunoștințele dobândite până în acel moment despre legitatea matematică. Dimpotrivă, apodicticitatea ei absolută poate fi concepută atâta vreme cât recunoaștem în ea propriul nostru mod de funcționare. Atunci vom fi siguri că acest mod de funcționare se regăsește cu necesitate și universalitate în toate aplicațiile sale ulterioare. Astfel, apodicticitatea matematicii poate fi concepută doar dacă tot ceea ce intuim este produsul modului nostru de a intui și provine în întregime din noi. Întrebarea sugerată lui Kant de filosofia naturii a lui Newton - cum e posibil ca legile matematice pe care le putem deduce din propriul nostru spirit să fie recunoscute ca determinante ale evenimentelor din natură, această întrebare privind valabilitatea reală a matematicii care ajunge mult mai departe decât apodicticitatea ei s-a rezolvat în întregime doar prin punctul de vedere fenomenalist. Dacă lumea sensibilă e doar modul nostru de reprezentare a lucrurilor, formele intuiției noastre sensibile, adică legile matematice sunt valabile doar pentru această lume. Dar nu se poate spune cum ar putea ajunge mai departe. În acest sens vorbește Kant de *realitatea empirică și idealitatea transcendențială* a spațiului și timpului.

În primul moment, teoria lui Kant arată ca o dezvoltare a teoriei generale fenomenaliste care a apărut înaintea lui în filosofia modernă. Locke, cel care unificase teoriile lui Descartes și Hobbes, considerase subiective toate calitățile simțurilor individuale, în timp ce determinările spațiale și temporale reprezentau calități primare sau proprietăți reale ale lucrurilor - așa

cum afirmase întreaga știință modernă a naturii. Ce a făcut Kant în afară de a considera subiective proprietățile spațiale și temporale? Kant a protestat pe bună dreptate împotriva unei asemenea concepții. El consideră spațiul și timpul subiective într-un alt sens decât calitățile sensibile. Acestea din urmă sunt subiective pentru că depind de relația obiectului cu simțurile organismului perceptiv; deci că apar în mod diferit chiar la nivel individual datorită deformărilor introduse de simțuri. Același obiect spațio-temporal apare diferit pentru organisme care percep, pentru simțurile aceluiași organism și chiar pentru același simț. După cum ne-a învățat Descartes, teoria științifică oferă dovada că noi prelucrăm toate aceste calități sensibile ale obiectului și totuși sau tocmai datorită acestui fapt obținem un nou concept clar și distinct (al obiectului). Dimpotrivă, determinațiile spațiale și temporale ale obiectelor percepute sunt comune nu doar diferitelor intuiții ale diferitelor simțuri, ci ele constituie esența obiectului, în sensul că fără ele acesta nu ar mai putea fi gândit. Ele constituie o formă de reprezentare universală și necesară a obiectelor, în timp ce calitățile sensibile reprezintă doar moduri de percepție întâmplătoare și individuale. Subiectivitatea calităților sensibile este individuală și întâmplătoare, cea a spațiului și timpului este necesară și universală. Prin desemnarea unei *subiectivități necesare și universale ca obiectivă*, timpul și spațiul devin în concepția lui Kant determinări obiective ale fenomenelor. Dar această obiectivitate, spune Kant, este foarte departe de *realitate* în sensul vechii perspective metafizice.

Împotriva acestei orientări a gândirii kantiene s-a replicat imediat (mai întâi de către Platner) că astfel s-a dovedit doar că întreaga reprezentare pe care o avem despre lumea experienței își are temeiul în funcțiile noastre ordonatoare, dar aceasta nu contrazice posibilitatea de a fi o copie perfectă a realității absolute. Rămâne deschisă posibilitatea ca

funcțiile noastre regulate să fie astfel concepute încât imaginea noastră asupra lumii, reconstruită după legile sensibilității, să corespundă totuși lumii reale. E adevărat că publicistica lui Kant nu conține o contrazicere explicită a obiecției de față. Dimpotrivă, scrisorile și notițele sale depun mărturie că armonia "preformată" dintre formele inteligenței și cele ale lumii reale despre care el însuși vorbise, cu referire la conceptele intelectului, deja în *Dizertația inaugurală*, e considerată în perioada critică cea mai superficială soluție prin care teoria cunoașterii se poate sustrage dificilelor ei întrebări. Cu siguranță, Kant are dreptate că o asemenea armonie prestabilită este o idee pur problematică, pentru acceptarea sau respingerea căreia pot fi găsite tot atât de puține argumente. Pentru o cercetare epistemologică, această idee rămâne exterioară. Dar Kant nu ar fi contestat atât de vehement posibilitatea ca spațiul și timpul să fie forme apriorice ale sensibilității noastre și, totodată, forme reale ale lumii adevărate, dacă, pe de o parte, nu ar fi crezut, în "*Antinomii*", că posedă valoarea morală a lumii suprasensibile și că întreaga lume sensibilă este doar o formă de fenomenalizare *incongruentă* cu esența adevărată. Nu trebuie căutată în această convingere originalitatea filosofică a lui Kant. Teoria că lumea sensibilă este imaginea palidă a unei lumi superioare este tot atât de veche precum gândirea metafizică. Ea nu este străină nici de ideea filosofiei indiene, nici de claritatea conceptuală a filosofiei grecești, ea apare în mai multe locuri și în numeroase situații în filosofia medievală și cea modernă. Această idee are la Kant proprietatea că apare întemeiată în "*Estetica transcendențială*" printr-un travaliu pur teoretic, nervul ei constituindu-l următorul principiu: o cunoaștere universală și necesară e posibilă doar în măsură în care spiritul omenesc își schițează imaginea lumii după propriile legi de mișcare. De formele după

care trebuie făcută schița aparțin în primul rând cele ale sintezei sensibile în spațiu și timp.

Dar există și un alt punct de vedere în raport cu care reprezentarea kantiană a fenomenalismului înseamnă o nouă fază în interiorul acestei teorii: e vorba de extinderea consecventă a teoriei fenomenaliste și asupra timpului. E certă ideea că lumea fizică împreună cu toate formele ei sensibile este doar o imagine subiectivă a spiritului omenesc, că trăsătura temporală a întregii noastre sfere de reprezentare nu este o determinare ce-i revine acesteia realiter, ci doar un mod specific uman de concepere, menționat ocazional în fanteziile mistico-religioase și afirmat rareori de filosofia științifică, într-un anume sens chiar cu timiditate. De fapt, doar la eleați, Platon și Spinoza se găsesc urme ale concepției lui Kant. Marea dificultate pentru considerarea timpului din perspectiva fenomenalistă constă în faptul că nu ne putem reprezenta un proces al devenirii, acțiunii, modificării fără o succesiune temporală și de aceea perspectiva fenomenalistă asupra timpului, în măsura în care se vrea corelată cu o metafizică pozitivă, tinde spre acceptarea unei ființe absolut imobile și neschimbătoare. O lume în care nu există timp e o lume care nu se modifică. Aceste dificultăți sunt învinse de Kant prin aceea că fenomenalismul său respinge o metafizică a cunoașterii în genere și recunoaște doar o metafizică a conștiinței etice. Se va arăta însă că aceste dificultăți nu sunt depășite nici prin teoria libertății. Spre acceptarea acestei consecințe Kant e condus de faptul că, urmare a fizicii newtoniene, tratează spațiul și timpul drept condiții absolute pentru întregul conținut al experienței. În schematismul psihologic, Kant descrie relația dintre cele două condiții prin utilizarea distincției lui Locke dintre simțul extern și cel intern, astfel încât determină spațiul ca o formă pură de intuiție a simțului extern, iar timpul ca o astfel de formă a simțului intern. Fiindcă toate reprezen-

tările, în calitate de funcții ale spiritului nostru cad sub conceptul simțului intern, urmează că timpul se aplică tuturor, simțul extern fiind constituit de reprezentările care adaugă determinării generale a timpului și pe aceea a spațiului. Fenomenalismul consistent al lui Kant ne învață, deci, că simțul extern împreună cu determinarea spațială este doar o "regiune" a simțului intern, adică una privind propriile noastre stări psihice. Timpul e forma în care ne intuim pe noi înșine împreună cu toate celelalte lucruri, spațiul e doar forma prin care intuim lucrurile.

Urmare a acestei extinderi a fenomenalismului pe baza simțului intern, Kant explică faptul că materialul perceput al întregii noastre științe este un *fenomen*, despre a cărui relație cu lucrul în sine nu putem afirma nimic. Nu doar reprezentarea noastră despre corpuri, ci și despre noi înșine și propriile noastre activități și stări este doar felul în care noi percepem și depinde de forma regulată a intuiției noastre. Datorită faptului că simțul intern este introdus în domeniul fenomenal al sensibilității apare la Kant dubla semnificație a termenului "sensibil" care a cauzat mari dificultăți sistemului său și a îngreunat semnificativ înțelegerea sa. Dintr-un interes în mare parte etic, Kant și-a făcut scop al vieții separarea clară dintre lumea sensibilă și cea suprasensibilă. Astfel, conceptul de "sensibil" a fost luat în sensul metafizic și popular care înțelege prin "sensibil" materialul sau ceea ce se sprijină pe material. Prin acceptarea teoriei simțului intern, cuvântul "sensibil" dobândește semnificația epistemologică de a cuprinde tot ceea ce prin percepția, *externă sau internă*, ajunge în conștiința noastră. Și astfel cad sub conceptul de "sensibil", ca și sub cel platonician de *γενεσις* toate activitățile noastre psihice care după terminologia metafizică trebuie să fie desemnate ca suprasensibil. În acest mod, coincid la Kant semnificația metafizică și cea epistemologică a sensibilității. Relația extraordinar de dificilă dintre

filosofia sa practică și cea teoretică nu este periclitată nici măcar de această nesiguranță. Fenomenalismul lui Kant nu este însă deloc epuizat prin teoria asupra spațiului și timpului, ci își află adevărata profunzime abia prin dezvoltarea cercetărilor sale epistemologice. Dacă spațiul și timpul ar putea fi considerate forme de intuiție obiective, adică necesare și universale, atunci ele tot nu ar fi suficiente pentru a conferi reprezentărilor noastre adevăratul caracter al obiectivității, adică al *obiectualității*. Când ordonăm percepțiile sensibile după legile spațiului și timpului, iau naștere imagini intuitive. Dar ele ar rămâne simple reprezentări dacă nu s-ar adăuga sintezelor spațiale și temporale încă o sinteză care să obiectiveze aceste imagini. Abia prin faptul că percepțiile - elemente ale imaginilor intuitive - sunt concepute cu ocazia sintezelor spațiale și temporale ca proprietăți ale lucrurilor, iar dintre aceste lucruri anumite relații apar ca necesare, se transformă conținutul reprezentărilor noastre în imaginea unei lumi de lucruri, care se raportează unul la celalalt. Transformarea nu mai ține de sensibilitate, deși simțul comun vorbește despre o percepție nemijlocită a lucrurilor și a raporturilor dintre ele. Percepția pură nu conține nimic altceva decât percepțiile ordonate spațio-temporal. Judecata pură de percepție este, după cum a caracterizat-o Kant, doar conștientizarea unei coordonări spațiale și a unei coexistențe temporale sau succesiuni de percepții. Tot ceea ce pornește de aici conține o explicație a percepțiilor care se realizează doar prin aplicare anumitor relații conceptuale asupra materialului percepției. Însă relațiile conceptuale nu mai sunt funcție a sensibilității, ci a intelectului. Când simțul comun vorbește despre faptul că lucrurile, împreună cu proprietățile și relațiile lor sunt "experimentate", atunci această experiență este o activitate ce rezultă din acțiunea comună a sensibilității și a intelectului, iar teoria cunoașterii are sarcina de a stabili exact

partea de produs pe care o are fiecare dintre acești factori. Distincția pe care Kant o face între sensibilitate și rațiune îl conduce la ideea importantă că în tot ceea ce numim experiență, percepția noastră este subsumată și prelucrată printr-un mare număr de funcții ale gândirii. Se poate observa acum un alt fel de prelucrare a percepției decât acela logic. Funcția logică a intelectului de a constitui concepte, judecăți și raționamente presupune deja existența unei materii a reprezentărilor în care se manifestă prin relații specifice intelectului obiectivarea imaginilor sensibile. Deci, pe lângă formele logice ale activității intelectului, trebuie să existe altele, care au o relație mult mai profundă și mai interiorizată cu activitatea intuiției, deci sunt diferite de aceasta din urmă.

În acest punct se află semnificația pe care Kant a dat-o teoriei cunoașterii. Intuițiile sensibile și formele lor logice de prelucrare au fost cele două elemente ale activității de cunoaștere cunoscute înaintea lui Kant. Iar dacă conținutul oricărei cunoașteri omenești îl constituie relațiile necesare ale conținutului reprezentării, atunci temeiul pentru acest fapt e căutat de raționalism în formele logice, iar de empirism în conținutul originar al percepțiilor. Kant s-a convins că prin formele logice nu poate fi dobândită o nouă cunoștință. Însă, ca o consecință a ideilor lui Hume, el a aflat și că cea mai importantă dintre toate relațiile de necesitate, cauzalitatea, nu este conținută de percepție. O cunoștință necesară și universală a conexiunilor conținutului intuiției nu poate fi dobândită nici prin intuiție, nici prin formele logice, nici prin legătura dintre cele două. Această consecință a tras-o Hume și în raport cu ea e valabilă afirmația că cel mai mare filosof englez l-a "trezit din somnul dogmatic" pe cel mai mare filosof german. Kant s-a ridicat și deasupra scepticismului empiric și a raționalismului logic-formalist prin cea mai importantă descoperire teoretică a sa, și anume aceea că, pe lângă formele

logice există și alte forme ale activității intelectului și că în ele trebuie căutat temeiul oricărei cunoașteri necesare și universale a lumii sensibile. Aceste forme care, în opoziție cu cele logice pot fi numite epistemologice, sunt desemnate de Kant ca fiind *categorii*.

Din aceste premise reiese poziția nouă și creatoare a lui Kant față de știința logicii. Despre vechea ei formă, în care se dorea a fi o teorie a conceptului, a judecății și a raționamentului, Kant afirmă că de la Aristotel încoace nu s-a mai făcut un pas atât de important. Însă valoarea epistemologică a acestor forme logice ale gândirii a scăzut în ochii lui Kant din cauză că ele pot realiza doar reconfigurarea și reinterpretarea unui material deja dat. Considerate astfel, formele logice nu mai pot constitui forme de cunoaștere în sensul propriu al cuvântului, iar atunci logica nu mai este o teorie a cunoașterii, ci o teorie a formelor gândirii corecte în măsura în care se limitează la tratarea analitică a unui oarecare conținut de reprezentare deja fixat. Prin această concepție, Kant a devenit reprezentantul *logicii formale* în sensul modern al cuvântului. El susține că pentru cercetarea științifică a acestor forme de gândire e nevoie să suprimăm orice considerare a conținutului de gândire și să ne ocupăm cu formele de dezvoltare a ideilor. Separarea netă pe care a făcut-o între conținutul și forma gândirii s-a dovedit hotărâtoare pentru determinarea sarcinii logicii pe care a tratat-o astfel în prelegerile publicate în linii mari de Jäsche (1800) la îndemnul autorului. Kant opune logicii formale logica epistemologică, ce se ocupă într-adevăr și cu studiul formelor gândirii, dar nu cu cele logice, ci cu cele epistemologice, pe care le-a redescoperit. Logica epistemologică trebuie să răspundă la întrebarea: "Cum se poate naște din categorii o cunoaștere necesară și universală?" E vorba de conceptul kantian de "logică transcendentă" care se raportează la gândire tot astfel precum estetica transcendentă se

raportează la intuiție. Kant încearcă acum să trateze logica transcendentă și cea formală ca două științe complet diferite. Dacă se arată totuși că ele se întâlnesc nu doar în teoria judecății, ci sunt legate în profunzime, atunci apare, ca sarcină de viitor, o nouă tratare sistematică a logicii prin conlucrarea punctului de vedere formal cu cel epistemologic. În acest sens se spune că prin Kant s-a realizat primul mare pas după Aristotel înspre o reconfigurare a logicii.

Kant dezvoltă logica transcendentă doar în conexiune cu schema întâlnită în epocă a tratării și desemnării. Analitica este critica aplicării corecte a categoriilor, dialectica vizând aplicarea incorectă.

Întrebarea analiticii transcendente se oprește asupra justificării acelor judecăți sintetice a priori pe baza cărora se constituie știința pură a naturii. În centrul cercetării empirice a naturii se situează explicit sau implicit un număr de axiome, care însă nu pot dobândi din experiență universalitatea și necesitatea prin care ele ne persuadează. Propoziții ca aceea că substanța din natură se micșorează sau crește sau că tot ceea ce se întâmplă în natură are o cauză sunt imposibil de întemeiat prin experiență. Desigur, Kant acceptă bucuros că asemenea propoziții ajung în conștiință prin experiență, însă nu ar vedea aceasta ca o dovadă împotriva aprioricității lor, fiindcă aprioricitatea nu este o determinație psihologică, ci una epistemologică. Aceste propoziții sunt totodată sintetice. Fiindcă în conceptul de substanță nu e inclus faptul că ele sunt cantitativ neschimbătoare, nici în conceptul devenirii că ele sunt condiționate cauzal. Dacă aceste sinteze nu pot fi întemeiate prin experiență, în ce constă justificarea lor? Ele conțin cerința de a exprima legitatea universală a *naturii*. Dacă natura ar fi un ansamblu real de lucruri, atunci spiritul nostru ar putea obține de la legitatea ansamblului o cunoaștere pe două căi: fie prin aceea că dobândește sistemul prin percepție, fie îl construiește

după propriile legi, însă în așa fel încât realitatea e concepută în sine. Ultima cale presupune din nou armonia prestabilită pe care Kant a îndepărtat-o o dată pentru totdeauna din teoria cunoașterii. A doua variantă se poate susține dacă se acceptă, fapt negat de Kant, că noi avem în simpla percepție un alt ansamblu decât cel spațio-temporal care nu posedă însă universalitatea și necesitatea pretinse unei cunoașteri teoretice universale a naturii. Dar e posibil să concepem această întemeiere, atâta timp cât se pornește de la un punct de vedere fenomenalist. Prin estetica transcendentă se poate dovedi că, atât în privința calității sensibile, cât și în cea a formei spațio-temporale, conținutul percepției are un caracter subiectiv. Caz în care ceea ce numim natură este doar un ansamblu regulat de fenomene. Există un punct de vedere epistemologic care recunoaște acest lucru și afirmă totuși că ansamblul gândit al fenomenelor, adică formele regulate pe care gândirea le concepe ca raporturi dintre fenomene, constituie o cunoaștere a realității. Exact așa se comportă teoria lui Leibniz. Însă pentru Kant, teoria armoniei prestabilite e inacceptabilă. El își pune problema dacă aceste forme au un caracter fenomenal. Dacă ele reprezintă legile după care rațiunea trebuie să gândească în conformitate cu propria ei organizare ansamblul de fenomene, fie că în această configurație ansamblul este real sau nu, atunci fiecare formă e pentru noi o lege necesară și universală a naturii. O natură aflată în exteriorul nostru ce i-ar prescrie spiritului omenesc cunoașterea ne-ar pune în imposibilitatea de a cunoaște prescripțiile astfel încât să putem determina măsura în care ele sunt valabile în cazurile particulare. Dimpotrivă, aprioritatea trebuie astfel întemeiată, încât rațiunea noastră să fie cea care prescrie naturii legile. Paradoxul propoziției persistă atâta vreme cât se are în vedere o activitate arbitrară a intelectului individual sau o "natura rerum" obiectiv reală. Mai mult,

Kant crede că putem vorbi de o cunoaștere necesară și universală a naturii doar atunci când ceea ce numim natură nu este o lume de lucruri în sine, ci ansamblul fenomenelor conceput conform legilor universale ale spiritului. Cunoașterea apriorică a naturii e posibilă din perspectivă fenomenalistă doar dacă tot ce credem că experimentăm din lumea reală este un produs nu doar al modului nostru de a percepe și intui, ci și al modului nostru de a gândi. Prin urmare, cunoaștere apriorică a naturii constă doar în faptul că aducem în conștiința legi după care organizarea inteligenței noastre produce în noi reprezentări ale naturii fără aportul nostru conștient. Răspunsul la întrebarea privind justificarea unei științe pure a naturii trebuie să aibă în vedere dacă pot fi dovedite asemenea forme pure ale gândirii ca forțe constituante pentru experiența noastră asupra naturii tot așa cum intuițiile pure erau pentru constituirea imaginilor sensibile.

În căutarea acestor forme, logica transcendențială se sprijină pe cea formală. Dacă există asemenea forme pure ale activității cognitive, atunci ele pot reprezenta doar acele tipuri de conexiuni prin care reprezentările apar în gândire. Atâta timp cât nu pretinde doar o valabilitate subiectivă, ci și una obiectivă, adică necesară și universală, reprezentarea are forma judecății. Gândirea obiectivă are forma faptului de a judeca. Pentru îndeplinirea sarcinii de a descoperi sistematic diversele moduri de conectare pe care gândirea le poate aplica, trebuie să se urmeze firul pe care îl oferă logica formală în teoria clasificării judecăților. Există atâtea "categorii" câte tipuri originare de conexiuni ale reprezentărilor și atâtea tipuri originare de conexiuni câte forme de judecată există. Dacă în cazul fiecăreia dintre aceste forme suntem atenți la relația unică pe care judecata o stabilește între subiect și predicat, atunci trebuie recunoscută în conceptul de relație una dintre funcțiile de bază ale gândirii. În această concepție a formelor judecății

constă, principal vorbind, contribuția hotărâtoare a lui Kant în domeniul logicii. Contribuția amintită îl ridică deasupra tratării schematice pe care teoria judecății a descoperit-o în logica de până la el fiindcă își concentrase atenția cu predilecție asupra raporturilor de subsumare dintre subiect și predicat. Kant a înțeles că judecata nu vrea să exprime nici egalitatea dintre subiect și predicat, nici raportul dintre cele două concepte, ci întemeiază o relație conceptuală între subiect și predicat ce poate fi înțeleasă abstract ca unul dintre conceptele pure ale intelectului. Judecata "Zahărul este dulce" nu vrea să așeze pe același nivel cele două concepte, "zahăr" și "dulce", nici să le subsumeze unul altuia, ci vrea să spună că lucrul zahăr are printre proprietățile sale pe aceea de a fi dulce. Esența judecății constă, deci, în aceea că ambele reprezentări "zahăr" și "dulce" trebuie puse în relația conceptuală dintre lucru și proprietate, iar actul care realizează în judecată sinteza dintre subiect și predicat se exprimă, dacă este adus separat în conștiință, ca raport dintre lucru și proprietate, ca și categorie a substanțialității sau a inerenței. Acest exemplu ar trebui să fie suficient pentru a explica intenția lui Kant în momentul tratării judecății. Logica transcendențială nu mai vrea să fie ca cea formală, o logică a raporturilor dintre concepte, ci vrea să cerceteze relațiile *obiective* stabilite între concepte prin diverse forme ale activității de judecare. Cercetarea unilaterală a raporturilor dintre concepte i-a fost impusă vechii logici de faptul că principala ei sarcină a constituit-o o teorie a procesului științific de demonstrare, o teorie a raționamentului. Abia pornind de la punctul de vedere epistemologic al lui Kant s-a putut demonstra că formelor judecății le corespund tot atâtea raporturi între concepte. Prin aceasta descoperire, Kant a rezolvat problema conceptelor "indisolubile" pe care a tratat-o fără succes de exemplu Lambert și astfel a început o transformare a logicii care continuă și astăzi.

Însemnătatea noului său principiu nu e umbrită nici de eroarea vizibilă pe care Kant a făcut-o în dezvoltarea noii sale idei.

Căci la imaginea clară pe care Kant a avut-o despre diferența dintre logica formală și cea epistemologică e deosebit de curios că a mai putut crede în posibilitatea utilizării sistemului de judecăți stabilit prin logica formală ca fir conducător în cercetarea funcțiilor epistemologice. Datorită credinței în infailibilitatea logicii formale a pus la baza categoriilor "tabela categoriilor", cum obișnuia el să o numească, deși era greu de trecut cu vederea diversitatea în care teoria judecății era expusă chiar și printre filosofi de catedră. Acest tabel indică patru tipuri cărora trebuie să li se subsumeze orice judecată: cantitate, calitate, relație și modalitate. Fiecare dintre aceste tipuri are câte trei forme dintre care una trebuie să se găsească în orice judecată. După cantitate, judecata este generală, particulară sau singulară, după calitate – afirmativă, negativă sau infinită, după relație – categorică, ipotetică sau disjunctivă, după modalitate – problematică, asertorică sau apodictică. Similar celor douăsprezece forme posibile ale judecății, Kant dezvoltă tabelul celor douăsprezece categorii. Categoriile cantității sunt: Unitate, Multiplicitate, Totalitate, cele ale calității: Realitate, Negație, Limitare, cele ale relației: Inerență și Subzistență (*substantia et accidens*), Cauzalitate și Dependență (cauză și efect), Comunitate (trecerea efectului de la agent la subiectul pasiv al acțiunii). Categoriile modalității sunt: Posibilitate și Imposibilitate, Ființă și Neființă, Necesitate și Accident. E clar că unitatea dintre formele judecății (al căror sistem e recunoscut ca fiind corect) și conceptele pure ale intelectului ce conțin funcțiile active de realizare a conexiunilor este arbitrară, întâmplătoare și liberă de orice determinare. E evident că dintre toate părțile filosofiei kantiene cea mai slabă este această expunere a uneia dintre cele mai importante și fructu-

oase idei ale sale. Din păcate, efectul nu se limitează asupra acestei părți, ci, în mod uimitor, Kant se bucură atât de schema categoriilor, încât în perioada următoare ea va constitui baza în tratarea exhaustivă a oricărei probleme. Pedanteria sa crescândă nu s-a manifestat mai puțin în faptul că - pentru el - orice obiect trebuie tratat separat, după cantitate, calitate, relație și modalitate, chiar și cercetările ulterioare fiind forțate să intre în această schemă "ca într-un pat al lui Procust".

A fost vorba, deci, de conceptele pure ale intelectului a căror tratare în paralel cu formele pure ale intuiției constituie caracterul propriu epistemologiei critice kantiene fiindcă le afirmă aprioritatea printr-un raționament analog, cu aceleași consecințe fenomenalistice. Nici aici, lucrurile nu trebuie luate în sensul psihologic, că unele concepte, de exemplu cele de substanțialitate și cauzalitate, sunt prezente de la început în conștiința omului, abia apoi putând fi utilizate în ordonarea materialului sensibil al reprezentărilor. Mai mult, pentru Kant și conștiința acestor forme pure ale gândirii este, asemănător formelor spațiului și timpului, o reflexie a formelor sintezei, pe care gândirea le aplică nearbitrar în experiență. Dovada e oferită de Kant în acea secțiune a *Criticii rațiunii pure* care e cea mai profundă dintre toate, dar, tocmai de aceea, și cea mai întunecată și dificilă. Dacă se dorește clarificarea acestui demers critic fără a face apel la terminologia pe alocuri artificială și confuză pe care Kant a construit-o pentru acest scop, trebuie luată ca punct de plecare întrebarea atât de importantă pentru evoluția lui Kant, și anume aceea privind *temeiul obiectualității* percepțiilor noastre sensibile. Dacă prin percepție se înțelege compunerea de "receptări" (*Empfindungen*) ordonate după schema spațiului și timpului, compunere care ia naștere în conștiința individuală, iar prin experiență - conștiința individului de a fi realizat - în momentul percepției

sensibile - o structură de reprezentare necesară și universală, atunci *întrebarea deducției transcendente a conceptelor pure ale intelectului* sună astfel: "Cum devine percepția experiență?" Sau, exprimat în spiritul metodei critice: "Pe ce bază poate percepția să se transforme în experiență?" Experiența presupune raportul dintre o reprezentare subiectivă și un obiect. Prin urmare, întrebarea poate fi formulată astfel: "În ce constă și pe ce se bazează relația percepțiilor noastre cu obiectele?" Pentru a nu rata din capul locului răspunsul la întrebare, trebuie înțeles că obiectivitatea în sensul criticismului nu este identică cu realitatea în accepțiunea cotidiană, ci doar cu necesitatea și universalitatea. Întrebarea de mai sus ia acum forma: cum putem fi convinși că sintezele spațio-temporale realizate în cadrul percepției unui subiect individual au valabilitate necesară și universală? Pentru a răspunde la întrebare, Kant depune un efort uriaș, acesta fiind punctul în care se desprinde de prejudecata realismului naiv. Nervul întregii deducții a conceptelor pure ale intelectului trebuie căutat în dovada lui Kant că necesitatea și universalitatea, coexistente în percepția schemei spațiale și temporale a receptărilor, nu este determinată printr-o simplă activitate de intuire, ci prin relațiile conceptuale sau, cum se exprimă Kant, prin regulile intelectului.

În mod obișnuit, lui Kant i se reproșează predilecția pentru aprioritatea spațiului și timpului și pentru categorii, în detrimentul valorii experiențelor individuale pentru cunoaștere. Jacobi și Herbart i-au făcut aceleași reproșuri în privința criticii rațiunii pure. Deducția transcendentă susține însă tocmai opusul. Ea încearcă să arate că ordonarea spațio-temporală a receptărilor are o valoare obiectivă, adică necesară și universală abia atunci când aceste receptări sunt determinate, în ceea ce privește aplicarea lor, printr-o funcțiune conceptuală. Două receptări A și B care se succed într-o conștiință, pot fi

puse în relație spațial și temporal conform legilor asocierii și reproducerii empirice sau în modul dorit de fiecare individ. Dacă e să apară într-o legătură necesară și universală, astfel încât B să urmeze întotdeauna lui A, acest lucru e posibil doar dacă A este cauza lui B. În mod asemănător, crede Kant, trebuie modificate individual în "facultatea de imaginare" toate raporturile spațiale și temporale, necesitatea și universalitatea apărând abia din legarea receptărilor conform relațiilor conceptuale.

Trebuie spus că necesitatea și universalitatea se află în ceea ce numim experiență. Astfel avem conștiința sigură că ordonarea spațio-temporală în care așezăm receptările cu ocazia percepției este necesară și universală. Și totuși, simplele receptări nu oferă temeiul pentru o astfel de ordonare. Dacă ne plimbăm privirea asupra părților componente ale unui obiect mare și conștientizăm succesiv aceste părți, vom fi convinși că aceste receptări succesive trebuie gândite ca fiind concomitente în spațiu, în timp ce în alte cazuri nu suntem mai puțin convinși că succesiunii receptărilor noastre (de exemplu, mișcarea unui obiect) îi corespunde o succesiune obiectivă în timp. Nu putem crede altceva dacă, referitor la mișcările subiective de reprezentare, vorbim de "obiecte" ce ar constitui firul conducător pentru corectitudinea celor dintâi. Obiectivitatea este o regulă a ordonării spațio-temporale a receptiilor, o regulă care, conform celor spuse mai sus, conține utilizarea uneia dintre funcțiile intelectului pur. Se oferă astfel valabilitate universală conexiunii subiective de reprezentare. Din perspectiva analizei epistemologice, experiența este doar activitate de percepție necesară și universală, iar obiectul percepției este numai această determinare a sintezei spațio-temporale după un concept al intelectului. Obiectele nu sunt, deci, lucruri care există în sine, ci, vizavi de asocierile individuale, conexiuni universale și necesare ale receptărilor.

Aceste sinteze obiective apar la fel în conștiința individuală. Ele se disting prin faptul că posedă un sentiment de necesitate și universalitate ce nu poate fi explicat prin activitatea empirică asociativă a spiritului individual. De aceea, temeiul obiectivității trebuie căutat în aceea că în temeiul profund al conștiinței individuale acționează o organizare generală care apare în fața conștiinței nu atât în funcțiunea ei înseși, cât prin produsele ei. Conștiința individuală găsește reprezentarea obiectelor ca ceva finit și dat, și le consideră străine și exterioare, ele fiind de fapt lucrarea cea mai profundă a propriei vieți. Obiectivitatea gândirii noastre se bazează pe o *funcție supraindividuală* ce constituie totodată substratul oricărei activități individuale de reprezentare, adică se bazează pe "*conștiința în genere*". Din încercarea lui Kant de a defini în *Prolegomene* funcția mai sus desemnată reiese că specificitatea ei ține de unitatea gândirii. Dacă pluralitatea ține de receptări, atunci unitatea trebuie să aparțină unei funcții a formelor pure ale inteligenței. Spațiul și timpul, pe de o parte, categoriile, pe de altă parte, constituie, deci, formele necesare și universale pentru pluralitatea receptărilor, adică legătura lor reprezintă principiul constitutiv al obiectivității. Întreaga "*sinteză transcendentă a multiplicității*" poate fi gândită doar dacă temeiul ei îl constituie o unitate absolută în care diversul e recunoscut ca divers și e totodată pus în relație. Unitatea absolută nu poate consta, firește, nici într-un anumit conținut cognitiv, nici într-una din formele particulare de gândire, ci doar în forma cea mai generală care, în calitate de act mereu identic cu sine, acel "*eu gândesc*", nu doar însoțește, ci și face posibile toate reprezentările în genere. Temeiul organizării supraindividuale îl constituie așadar "*pura conștiință de sine*" pe care Kant a numit-o "*apercepție transcendentă*".

În "conștiința în genere" se află temeiul universalității și necesității experienței. Categoriile nu sunt altceva decât forme particulare ale sintezei care utilizează a percepția transcendențială pentru a conferi pluralității receptărilor unitatea conceptuală, singura prin care poate fi întemeiată și necesitatea și universalitatea ordonării spațio-temporale. Lumea obiectelor este, deci, un produs al organizării supraindividuale ce activează în eul nostru individual ca experiență. Dacă individul formează, arbitrar sau conform legilor asocierii, noi alcătuiți din materia percepțiilor sale, atunci această activitate se desemnează ca facultate imaginativă ce ține de funcția reproductivă a individului. A percepția transcendențială primește numele de *facultate de imaginare productivă* fiindcă produce obiectele originaliter din receptări cu ajutorul schemei spațiului și timpului prin funcția de unificare a categoriilor.

Acesta e "punctul de vedere copernican" pe care Kant credea că l-a dobândit în încercarea de a conceptualiza relația dintre reprezentările noastre și lumea obiectelor. Singurul fel în care pot exista concepte a priori ale obiectelor, este ca obiectele cunoașterii noastre să nu fie lucruri în sine, ci fenomene. Dacă activitatea noastră de cunoaștere ar avea de-a face cu lucrurile în sine, conceptele noastre n-ar putea fi niciodată generale și universale. În privința lucrurilor dobândite prin experiență în sensul obișnuit al cuvântului, conceptele ar fi a posteriori, în privința conceptelor aflate în noi ca idei înnăscute, ele nu ar putea dobândi niciodată valabilitate universală. Empirismul și raționalismul sunt la fel de incapabile să explice cunoașterea apriorică a obiectelor. Doar filosofia transcendențială face aceasta, arătând că, pentru orice experiență, categoriile au o valabilitate necesară și universală, fiindcă experiența se naște abia din categorii. Ceea ce se naște astfel nu sunt obiecte în sine, ci obiecte care provin din "conștiința în genere"

ca sinteze ale reprezentării, adică în calitate de fenomene. Dacă cunoașterea omenească are de-a face doar cu fenomene, atunci înseamnă că posedă concepte a priori. Căci lucrurile sunt prezente în noi doar ca fenomene, iar felul în care diversitatea receptărilor apare unificată în conștiința noastră precedă fenomenele ca formă intelectuală a lor. O natură ca sistem al lucrurilor în sine nu ar putea fi niciodată cuprinsă într-o cunoaștere necesară și universală. Dar o natură care este un produs al organizării noastre, adică o lume fenomenală, poate fi concepută prin legile ei generale a priori fiindcă aceste legi nu sunt nimic altceva decât forme pure ale organizării noastre.

Teoria lui Kant ține de raționalism în măsura în care afirmă și întemeiază o cunoaștere a priori prin formele spiritului omenesc; teoria ține de empirism în măsura în care limitează cunoașterea la experiență și la fenomenele date în ea; ține de idealism fiindcă arată că doar lumea noastră de reprezentare e cea pe care o putem cunoaște; este realism fiindcă afirmă că lumea noastră de reprezentare este un fenomen, adică un produs al spiritului nostru pornind de la lumea existentă în realitate, dar nu o copie a acesteia. Teoria lui Kant cuprinde toate aceste caracteristici sub denumirea de *fenomenalism transcendental*, arătând că lumea obiectelor este pentru spiritul individual produsul unei organizări supraindividuale, ce nu îi este străină, ci, dimpotrivă, constituie temeiul propriei sale vieți. De aceea și pentru Kant e valabilă concepția populară că adevărul gândirii constă în corespondența cu obiectele. Dar obiecte nu pot fi lucruri în sensul realismului naiv, ci reprezentări de un fel aparte. Pentru spiritul subiectiv, adevărul este corespondența dintre reprezentările individuale și cele supraindividuale.

Nu e de mirare că, la apariția sa, acest rezultat al criticismului a fost confundat cu teoria lui Berkely. La fel de justificat e însă și protestul lui Kant împotriva confuziei. Fiindcă, în timp ce Berkely suprimă

orice realitate a lumii fizice, Kant menține această realitate în mod absolut și afirmă, pe de o parte că tot ce știm despre corpuri prin percepție și gândire își are temeiul în organizarea spiritului nostru și este doar modul de fenomenalizare al acestei organizări. Iar, în timp ce Berkely acceptă o substanțialitate metafizică a spiritelor individuale și, prin urmare, o mediere a procesului divin de reprezentare în spiritele individuale, Kant renunță complet datorită dezvoltării pe care o adusese fenomenalismului la simțul intern al acestui spiritualism metafizic și consideră conștiința de sine empirică nu ca existență reală, ci ca un fenomen metafizic. El a oferit în a doua ediție a *Criticii rațiunii pure* o "contrazicere a idealismului" arătând că, în loc să stea la baza unei reprezentări a lumii exterioare, cum credeau Descartes și Berkely, conștiința de sine individuală se naște abia pe baza unei reprezentări desfășurate a obiectelor externe, că, prin urmare, atât dintr-o perspectivă psihologică, cât și dintr-una epistemologică, funcția simțului extern o precede pe aceea a simțului intern.

Astfel, estetica transcendențială se vedește a fi doar un preludiu la analitică. În estetică e vorba de legile spațiului și timpului deductibile matematic, în măsura în care ele sunt apodictice și au valabilitate pentru întreaga lume sensibilă. Dimpotrivă, în analitică se arată că întreaga lume a experienței apare abia prin acțiunea comună a sensibilității și intelectului, iar fiecare aplicare particulară a sintezelor spațiale și temporale are o valoare obiectivă doar fiindcă au fost date printr-o funcție a intelectului pur, printr-o categorie. Cele două surse de cunoaștere, sensibilitatea și intelectul, pe care Kant le-a separat atât de net, își dobândesc co-apartenența și originea comună din rădăcina necunoscută nouă prin aceea că sunt conectate la același material al receptărilor, iar relațiile sintezelor sensibile se arată a fi condiționate prin acelea ale sintezelor conceptuale. Urmărind unificarea

funcțiilor eterogene, Kant stabilește ca termen mediu între cele două o analogie între raporturile temporale și anumite relații cauzale pe care o numește *schematismul conceptelor pure ale intelectului*. Permanenta simultaneitate, de exemplu a receptărilor, se află într-o relație originară evidentă cu acea categorie a inerentei; în același tip de relație stă față de categoria cauzalității succesiunea permanentă. În timp ce Hume, primul care a descoperit aceste relații chiar pe exemplele mai sus amintite, le-a conceput ca produse ale mecanismului individual de asociere, Kant, dimpotrivă, vede în coincidența dintre conexiunile sensibile și cele conceptuale funcțiunea proprie facultății transcendente de imaginare. Iar fiindcă schema temporală și formele gândirii se întâlnesc în activitatea simțului intern, Kant a crezut că poate concepe în acest mod posibilitatea ca o facultate de judecare transcendentă să subsumeze imaginile spațio-temporale conceptelor pure ale intelectului, și, astfel, regulile conceptuale ale categoriilor își găsesc aplicarea în lumea percepțiilor sensibile. Teoria lui Kant despre timp se dovedește a fi un termen mediu indispensabil al întregii construcții psihologico-epistemologice. Timpul ca formă pură a simțului intern este, pe de o parte, condiție transcendentă pentru toate fenomenele simțului extern, iar, pe de altă parte, o schemă generală pentru aplicarea categoriilor. Astfel, timpul e baza asemănării dintre funcția sensibilității și cea a intelectului și face posibil de conceput ca din subsumarea fenomenelor sub categorii să reiasă propoziții generale care sunt valabile pentru întreg domeniul fenomenelor ca legi a priori.

În consecință, Kant a dezvoltat *principiile intelectului pur*. Ele conțin ceea ce Kant a numit știința pură a naturii, adică axiome care, fără a putea fi întemeiate prin experiență, stau la baza oricărei experiențe și care, pe lângă faptul că includ toate aplicările individuale asupra obiectelor empirice, sunt și singurele care le întemeiază cu adevărat. Fiecare principiu

nu conține nimic altceva decât judecata că acea categorie sau clasă de categorii se aplică oricărui fenomen. Astfel apare din punctul de vedere al cantității, *axioma generală a intuiției* după care toate fenomenele sunt, conform intuiției, mărimi extensive. Sub aspectul calității reiese principiul *anticipației percepției*, care susține că, în toate fenomenele, faptul obiectiv care constituie obiectul receptării este o mărime intensivă, adică are un grad. Perspectiva modalității întemeiază determinațiile conceptuale ca *postulate ale gândirii empirice*: posibil este ceea ce conform intuiției și conceptului concordă cu condițiile formale ale experienței; real - ce ține de condițiile materiale ale experienței, adică ale receptării; în sfârșit, necesar e acela a cărui apartenență la realitate este determinată conform condițiilor generale de experiență. Fără îndoială, cele mai importante dintre aceste principii ale intelectului sunt *analogiile experienței* care provin din subordonarea oricărui fenomen categoriilor relației. Aplicarea categoriei substanțialității asupra fenomenelor oferă ca primă analogie principiul persistenței substanței conform căruia substanța persistă în orice schimbare a fenomenelor, cuantumul ei în natură nemodificându-se. Din subsumarea tuturor fenomenelor categoriei cauzalității rezultă o a doua analogie - "principiul succesiunii conform legii cauzalității" - care afirmă că toate modificările se petrec conform legilor conexiunii cauză-efect. Categoria comunității întemeiază o a treia analogie prin aplicarea ei asupra fenomenelor, și anume "principiul simultaneității după legea acțiunii reciproce", potrivit căreia toate substanțele, în măsura în care pot fi percepute simultan în spațiu se află într-un raport de condiționare reciprocă. Analogiile experienței nu conțin nimic altceva decât *caracteristicile unei metafizici a naturii ca lume a experienței*. Ele ne arată că, după legile organizării noastre spirituale, orice experiență trebuie reprezentată ca un sistem de substanțe spațiale

aflăte în raport de cauzalitate reciprocă. Abia prin ele se dezvoltă reprezentarea particulară că natura ca sistem de ordine și legitate pe care credem că o percepem, este construită într-adevăr pe schema funcției regulate a utilizării intelectului nostru. Astfel, Kant a arătat că, datorită organizării noastre, trebuie să gândim și să intuim lumea așa cum este ea, în întregul ei ansamblu, neținând cont dacă - fapt pe care nu-l putem hotărî și care nu ne privește - este în afara spiritului nostru sau nu.

Aceste principii ale intelectului pur conțin, deci, metafizica sau cunoașterea intelectuală apriorică a lumii fenomenale. Datorită aplicării lor în științele experimentale, principiile intelectului pur au nevoie de o completare. Dacă experiența e produsă doar prin acțiunea comună a sensibilității și intelectului, atunci obiectul ei, adică natura a priori stă sub legile, adică sub formele pure ale sensibilității și intelectului. Aplicarea legilor e condiționată de schematizarea temporală, iar în principiile intelectului pur preexistă astfel o conexiune a celor două principii. Doar fiindcă toate fenomenele au un caracter sensibil, trebuie să posede ca etalon capacitatea individuală de legiferare a spațiului și timpului, adică cea matematică. Fiindcă tabelul categoriilor constituie un sistem complet, odată cu principiile intelectului pur se epuizează cadrul a ceea ce se știe și ce poate fi știut prin simplele concepte a priori ale experienței. Abia cunoașterea matematică adaugă metafizicii apriorice a fenomenelor elementul intuitiv. Fără acest element nu poate fi concepută o legătură între cele mai înalte principii și experiența particulară. Prin urmare nu se poate realiza nici subsumarea experienței principiilor. Construcția psihologică pe care Kant a așezat-o la baza epistemologiei sale face formele sensibilității să apară ca intermediar necesar între materialul receptat și formele pure ale gândirii. De aceea, pentru Kant matematica este unicul mediu prin care experiența

noastră asupra naturii poate fi raportată la principiile pure. Kant arată că în fiecare teorie a naturii se găsește atâta știință, adică știință în sens propriu sau știință apriorică, câtă matematică înglobează. Se vede astfel cum, prin cercetările critice, Kant și-a creat posibilitatea de a realiza principiile matematice ale filosofiei naturii exact în sensul lui Newton - cu singura diferență că pentru Newton natura este o realitate absolută, iar pentru Kant - un fenomen ce-și are temeiul în spiritul omenesc. La Newton spațiul și timpul constituie posibilitatea lumii reale, în timp ce la Kant ele sunt posibilitatea lumii fenomenale. *Metafizica fenomenelor sau filosofia naturii ajunge în concepția lui Kant atât de departe încât există o tratare matematică a fenomenelor.* Acolo unde tratarea se termină, nu mai există o cunoaștere a priori, ci doar o înșiruire de fapte. Aceasta e valabil doar în legătură cu fenomenele simțului intern. Pentru faptele fizice nu există o determinare cuantificabilă a fenomenelor particulare și, prin urmare, nici o determinare ce ar putea fi formulată matematic a raporturilor și legilor. De aceea nu există o *metafizică a vieții sufletești*, înțelegând prin metafizică o critică a rațiunii. Din perspectiva lui Kant, o psihologie rațională în sens vechi, o teorie a sufletului ca lucru în sine nu e posibilă. Psihologiei îi rămâne doar caracterul unei științe descriptive și îi lipsește acela de știință teoretică. Perspectiva lui Kant asupra științelor experienței e stăpânită în știința sa apriorică de principiul galileo-newtonian, conform căruia exactitatea și adevărata științificitate sunt de găsit doar acolo unde există o subsumare corectă a experienței sub legea stabilită a priori. În sens strict, o astfel de știință se realizează doar acolo unde elementul aprioric constă în deducții matematice, iar cel empiric în mărimi măsurabile, astfel încât concordanța dintre cele două să fie clară și să poată fi intuită nemijlocit. Acest ideal al științelor naturii nu e

îndeplinit de psihologie. De aceea Kant arată că ea nu va dobândi niciodată caracterul exactității.

E motivul pentru care *Bazele metafizice ale științei naturii* se raportează la natură, la fenomenele din spațiu, la lumea corpurilor. Sarcina lor e să cerceze ce consecințe decurg pentru teoria experimentală a lumii corpurilor din principiile intelectului pur. E vorba de acea latură a lumii fizice care poate fi experimentată până la subsumarea, într-un anumit grad, legității apriorice. Toate legile particulare ale naturii stabilite de fizică se raportează la modificările sistematice ale lumii corporale. Fiecare lege este o lege a ceea ce se întâmplă. Însă fiindcă corpurile nu sunt nimic altceva decât fenomene în spațiu, tot ceea ce se întâmplă în natura exterioară este modificare spațială, adică *mișcare*. Astfel, mișcarea se dovedește a fi conceptul-cheie al teoriei științifice asupra naturii. Din măsurarea și determinarea ei matematică nu poate lipsi nici caracteristica spațială, și nici cea temporală. De aceea, filosofia kantiană a naturii ia forma unei *teorii conceptuale și matematice a priori a mișcării*. În dezvoltarea teoriei, Kant se folosește de schema tablei categoriilor, după a cărei împărțire își structurează filosofia naturii în phoronomie, dinamică, mecanică și fenomenologie. Kant determină conceptul de mișcare în acord cu scrierea sa din anul 1758, în sens relativ, ca modificare a distanței dintre două puncte. De aici derivă primele principii ale compunerii mișcărilor sau principiile disciplinei numite azi cinematică, dar în mod deosebit consecința că atâta vreme cât ceva se mișcă în univers nimic nu se poate afla în repaus absolut. Ceea ce se mișcă numim materie. Existența ei spațială nu trebuie văzută ca o existență substanțială, ci ca un produs al forțelor originare care, în diferite proporții, mențin echilibrul. Această *explicație dinamică a naturii* se opune în egală măsură atomismului și filosofiei corpusculare. Divizibilitatea infinită a spațiului ce domină toată ființa corpurilor face inaccepta-

bilă presupuziția existenței atomilor. Diferitele stări de agregare pentru a căror explicare se folosește teoria corpusculilor trebuie înțelese din diversele raporturi cantitative ale forțelor antagonice prin a căror acțiune comună se constituie materia: atracția și repulsia. Concepția lui Kant asupra naturii este în această privință dinamică fiindcă indică drept temei al fenomenului substanțial un raport dintre forțe. Din punctul de vedere al teoriei cauzelor modificării, teoria are un caracter mecanic. În natură ca lume spațială de fenomenalizare poate fi observată drept cauză a unei mișcări spațiale doar o altă mișcare spațială. Fiecare dependență de modificarea corporală a proceselor nespățiale ar contrazice ansamblul sistematic al naturii, adică funcția intelectului nostru pur. De aceea, în științele exacte ale naturii, toate încercările de explicare teleologică sunt absurde. Doar legile mecanice ale persistenței substanței, forței și egalității acțiunii și reacțiunii domină evenimentele din lumea corporală. Sub acest aspect, toate reprezentările își au temeiul în capacitatea noastră de a gândi mișcările ca fiind posibile, de a le constata ca reale și de a le concepe ca necesare. Dacă vrem să fim capabili de acest lucru prin experiența noastră și prin legitatea matematic-fizicalistă, atunci suntem obligați tocmai de conceptul nostru de mișcare să facem o presupuziție pe care nici nu o putem constata în experiență, nici nu suntem în stare să o dovedim prin intuiții sau concepte: e vorba de presupuziția spațiului vid. Experiența nu ne arată decât spațiu plin. Căci putem percepe doar ceea ce acționează asupra simțurilor, iar asupra simțurilor acționează numai forțele ce umplu spațiul. Pentru a ne reprezenta, vizavi de conceptul mecanic al impermeabilității, posibilitatea mișcării în genere, avem nevoie de acceptarea spațiului vid. Legile lui Newton arată că mărimea spațiului vid constituie coeficientul determinant pentru intensitatea efectului forței. În aceasta constă vechea enigmă a

acțiunii la distanță, căreia Leibniz și Newton i-au dat soluții atât de diferite. Încă o dată, perspectiva kantiană asupra naturii e similară punctului de vedere susținut de Newton. Însă Kant mai adaugă că spațiul vid poate fi doar o presuposiție necesară pentru toate explicațiile particulare din științele naturii, însă nicio dată nu poate reprezenta un obiect de cunoaștere. Spațiul vid este lucrul în sine al filosofiei naturii, respectiv conceptul ei limită. El conține conștiința faptului că pentru concepția noastră asupra naturii trebuie presupus încă ceva, pe care nu-l putem cunoaște și care nu se lasă circumscris de intuiții sau concepte.

Astfel, filosofia kantiană a naturii se încheie cu revenirea la baza ei fenomenalistă, iar prin înțelegerea că în formele pure ale cunoașterii sensibile și conceptuale, atâta vreme cât sunt aplicate unui obiect empiric, ca, de exemplu, acela de mișcare, e nevoie să se facă apel la o realitate necunoscută, fără de care întregul conținut, preexistent în acele forme, nu poate fi conceput. Abia în acest punct devine clară poziția lui Kant în istoria fenomenalismului, însă tot aici apar și dificultățile extraordinare. Analitica transcendențială a dus la rezultatul că nu doar calitățile sensibile și formele spațiale, cum se afirmase anterior, nu doar formele temporale, cum dovedise estetica transcendențială, ci și relațiile conceptuale, în care, datorită intelectului se află întregul material, sunt funcțiuni ale spiritului omenesc. În mintea noastră, imaginea lumii cu întregul său conținut și toate formele sale e doar un produs al organizării noastre, un produs care provine din această organizare cu universalitate și necesitate inerente. Pe baza acestui produs nu poate fi trasă nici o concluzie referitor la existența unei lumi oarecum diferite de organizarea lumii noastre. E o descoperire a lui Kant ce va rămâne chiar dacă formele particulare și întemeierea lor se vor modifica, e o descoperire

asemănătoare cu oul lui Columb. E o banalitate că întreaga cunoaștere a lumii poate conține această lume nu realiter, ci doar în reprezentare. Și tocmai de aceea posibil să o condiționeze prin organizarea activității de reprezentare. Însă uimitor e că în întreaga istorie a științei omenеști abia efortul uriaș al gândirii lui Kant a reușit să facă acest lucru conștient.

În formulările și determinările conceptuale făcute de Kant, teoria *fenomenalismului absolut* al științei umane se întemeiază pe teoria experienței. În deducția conceptelor pure ale intelectului s-a dovedit că acestea sunt formele sintetice, în care apersepția transcendentală configurează materialul receptărilor sensibile pentru a face din ele obiecte. O primă consecință: categoriile au sens doar dacă preexistă un material a cărui diversitate necesită unificarea. O formă sintetică lipsită de ceea ce trebuie conectat, este o pură abstracțiune. În al doilea rând, atât deducția, cât și schematismul conceptelor pure ale intelectului au arătat că sinteza conceptuală a materialului reprezentării poate apărea abia prin mijlocirea sintezelor sensibile. Prin urmare categoriile apar doar ca forme de conexiune a lumii reprezentărilor ordonate sensibil. Fără intuiții, aceste concepte sunt goale, după cum simplele intuiții, lipsite de conexiunea conceptuală sunt "oarbe", adică fără valoare de cunoaștere. Aplicarea categoriilor e condiționată, deci, de intuiție. Însă, fiindcă noi, oamenii, posedăm doar o intuiție sensibilă, categoriile au sens pentru noi doar în măsura în care sunt relaționate lumii percepțiilor noastre sensibile. Conform perspectivei psihologic-epistemologice a lui Kant, fenomenalitatea formelor pure ale intelectului nu se bazează doar pe ele însele, ci și pe faptul că aplicarea lor presupune permanent existența unui material intuitiv. În sine, categoriile ar putea fi aplicate pentru un alt conținut de reprezentare, dacă acesta ar fi sensibil. Fiindcă noi, oamenii, nu avem o

altă intuiție în afara celei sensibile, aplicarea categoriilor asupra lumii sensibile - care, după estetica transcendențială, este doar o lume fenomenală - e pentru noi limitată. Deci modul nostru sensibil de intuire face să apară nejustificată folosirea categoriilor în afara experienței. Dacă am avea o altă formă de intuire, s-ar putea ca printr-un schematism asemănător - cum a fost cazul schematismului temporal - să fie posibilă aplicarea categoriilor.

O astfel de intuiție diferită de cea sensibilă ne lipsește. Însă nu avem nici un motiv să presupunem că e imposibilă, că nu pot exista alte ființe care să posede un alt fel de intuiție. Pe de altă parte, în domeniul teoretic nu găsim vreun motiv să presupunem existența unui alt fel de intuiție la alte ființe, iar conceptul unei intuiții non-sensibile e de aceea pur problematic, adică din punct de vedere teoretic nu avem motive nici să acceptăm, nici să respingem existența sa.

Într-o strânsă legătură cu conceptul intuiției non-sensibile se află acela al *lucrului în sine*, iar prin aceasta legătură filosofia teoretică a lui Kant ridică extraordinare dificultăți. Dacă revenim la criteriul comun ce direcționează întemeierea și justificarea apriorității atât a legilor matematice cât și a principiilor pure ale intelectului, se observă că putem avea o cunoaștere generală și universală despre ceea ce am produs din organizarea internă a spiritului nostru. Acesta nu e însă conținutul particular al receptării, ci sunt formele generale ale experienței: spațiul, timpul și categoriile. Cunoaștem a priori doar ceea ce creăm noi înșine prin organizarea spiritului nostru. Prin urmare, am putea cunoaște a priori lucruri în sine doar atunci când le-am produce. O cunoaștere a lumii în sine e posibilă a priori doar pentru creatorul ei. Cerința cunoașterii a priori a lucrurilor în sine ar fi identică cu aceea de a le crea. Ceea ce creăm e modul nostru de reprezentare a

lucrurilor, adică fenomenalizarea lor și doar în această privință avem noi o cunoaștere a priori. Astfel se condiționează reciproc rezultatul pozitiv și cel negativ al criticii rațiunii. Apriorismul e posibil doar ca fenomenalism.

Dar dacă nu putem avea o cunoaștere a lucrurilor în sine, cum putem să ni le reprezentăm și, pe baza presupuziției lor, să desemnăm lumea noastră de reprezentare ca lume a fenomenelor? Întrebarea, tratată de Kant în trecerea de la "Analitica transcendențială" spre dialectică, secțiunea "Despre temeiul clasificării tuturor obiectelor în phaenomena și noumena" constituie originea tuturor contradicțiilor ce pot fi găsite în *Critica rațiunii pure* și, mai departe, în întreg sistemul lui Kant fiindcă e tocmai întrebarea în al cărei răspuns se întrepătrund diversele idei pe care Kant le-a dezvoltat. Nu va omite nici una din aceste idei, după cum nici nu va reuși o anulare a contradicțiilor dintre ele. Dacă ne oprim asupra punctului de vedere epistemologic, dezvoltarea de mai sus se întemeiază pe aceea că nu se interzice, după cum nu există nici cel mai mic motiv să se accepte lucrurile în sine în afara activității de reprezentare. Deja conceptele pe care le-am aplicat aici, adică acelea de lucru și realitate sunt categorii, adică au valabilitate doar în cadrul medierii intuiției pentru lumea sensibilă și, în sens strict, nu pot fi aplicate asupra celor aflate în afara reprezentării. Acestea din urmă rămân o necunoscută deplină pentru care nu sunt valabile nici unul dintre conceptele și intuițiile noastre. Pe cât de puțin există o ușă prin care lumea externă, așa cum este ea, poate "pătrunde" în reprezentări, tot atât de puțin există o ușă prin care activitatea de reprezentare își poate depăși limitele pentru a concepe o lume externă. Conceptul de lucru în sine devine caduc. Pentru analiza pur teoretică nu există decât reprezentări al căror conținut divers e configurat de diversele

categorii în interiorul cărora ceea ce numim lucru înseamnă doar o conexiune necesară și universală conform categoriei inerentei. Dacă aceasta e o tendință a gândirii kantiene, ea se exprimă prin faptul că autorul *Criticii rațiunii pure* consideră lipsită de temei separarea "obiectelor" în phaenomena și noumena, separare făcută pe urmele lui Leibniz deja în *Dizertația inaugurală*. Ceea ce numim "obiect" e fenomen în sensul că reprezintă un produs al activității noastre de reprezentare, iar fiecare dintre aceste obiecte e obiect doar fiindcă e reprezentat simultan prin intuiție și intelect. Dacă felul cum gândim în teoria științifică ansamblul experienței conform conceptelor îl desemnăm ca lume inteligibilă, iar experiențele imediate ale conștiinței comune - ca lume sensibilă, atunci nu se poate obiecta nimic. Trebuie să fie clar că obiectul, privit din cele două perspective, e doar experiență, ele constituind un mod de reprezentare necesar și legitim. Dimpotrivă, noumena, în sensul lucrului în sine ce poate fi cunoscut de intelectul pur fără ajutorul intuiției nu există pentru noi. Reprezentarea unui obiect în sine e o contradicție internă. Obiecte există doar în activitatea de reprezentare, nu și în afara ei. Acel X necunoscut este postulat astfel încât să se cerceteze funcția generală a obiectualizării, fără de care nu e posibilă conștiința, ca un lucru, ca ceva situat în afara reprezentării. Lucrul în sine e corelatul hipostaziat al funcției sintetice care constituie esența categoriilor. Vechea metafizică raționalistă constă în aceea că legitimează intelectului nostru, a căror valabilitate e neîndoielnică pentru experiență, dar care, totodată, sunt limitate de ea, sunt văzute ca legi ale unei lumi aflate în afara intelectului nostru. Simpla acceptare a acestora din urmă este posibilă teoretic doar dacă funcția sintetică generală de obiectivare se ipostaziază, față de reprezentări, într-o lume în sine.

A doua tendință a gândirii lui Kant se îndreaptă împotriva acestor idei. Acceptarea unei lumi suprasensibile și dincolo de experiență, presupunție nedemonstrabilă și inutilizabilă teoretic, dar care nici nu poate fi contrazisă, a fost întemeiată de Kant prin conștiința morală. Filonul practic al convingerii sale nu apare explicit în *Critica rațiunii pure*, ci se face doar aluzie la el. Totuși, convingerea apare în tratarea lucrului în sine. Pătruns de ea, Kant se îndepărtează de consecința pur teoretică, după care pentru știința noastră nu există decât reprezentările cu relațiile lor conceptuale imanente, și se identifică cu acel realism naiv căruia nimic nu-i este mai sigur decât acceptarea existenței lucrului în sine în afara reprezentărilor. În anumite ocazii nu se ferește de folosirea argumentului simțului comun, că o astfel de lume exterioară reprezentărilor trebuie acceptată în calitate de cauză a receptărilor, ca ceea ce ne "afectează" sensibilitatea sau ca ceea ce "corespunde fenomenului". Aceasta deși nu a putut nega că aplicarea categoriilor ființei, a substanțialității și cauzalității asupra experienței este interzisă.

Deci conceptul lucrului în sine trebuie formulat altfel, utilizându-se schema psihologică a teoriei sale. Limitarea aplicării categoriilor în experiență își are temeiul în aceea că intuiția, care trebuie permanent să-și medieze aplicarea, este la oameni doar sensibil-receptivă. Creăm doar fenomene și doar pe ele le putem cunoaște. Lucrurile în sine ar fi cunoscute unui spirit (divin) care prin reprezentările sale a produs nu doar fenomene, ci chiar lucrurile în sine. Pentru un astfel de spirit, aplicarea categoriilor ar trebui mediată de o intuiție care să se comporte față de lucrurile în sine precum intuițiile noastre față de fenomene, adică productiv. O astfel de intuiție nu ar mai avea receptivitate sensibilă, ci acea spontaneitate care, conform teoriei lui Kant, revine doar gândirii. Ar fi un "intelect intuitiv" sau o *intuiție intelectuală*. Dacă

lucrurile în sine ar fi posibile, ar trebui gândite simultan ca obiecte ale activității de producere și ale cunoașterii unui intelect intuitiv, adică ale unei inteligențe pentru care ambele surse ale cunoașterii ce apar individuate în spiritul omenesc să fie identice de la bun început și pe toată durata desfășurării lor. Acceptarea unui astfel de spirit nu reprezintă o contradicție. Deci, pentru rațiunea teoretică, existența lucrului în sine apare înainte de toate ca posibilă.

E o posibilitate din care nu rezultă încă realitatea lucrului în sine, iar în filosofia lui Kant i se interzice chiar și rațiunii practice să o actualizeze: rațiunea teoretică trebuie să se mulțumească să arate că acceptarea lucrului în sine nu implică o contradicție. Dar se face încă o referire. E adevărat că pentru cunoașterea pur teoretică raportarea la conceptul problematic al lucrului în sine și al intuiției intelectuale trebuie să fie neutră: dacă cineva ar afirma că, fiindcă nu poate fi adusă pe calea teoretică nici o dovadă pentru realitatea acestor lucruri, ea ar trebui negată, ar însemna că modul nostru sensibil de intuire ar fi unic, iar lumea reprezentărilor noastre ar fi singura reală. Dacă nu vrem să facem afirmația teribilă că, nu doar cu referire la cunoașterea noastră, ci în genere și în sine nu există nimic altceva decât reprezentările noastre, atunci nu ne rămâne decât să acceptăm că există o astfel de intuiție non-sensibilă, adică intelectuală, iar astfel și obiectele ei noumena, lucruri în sine. Conceptele problematice de intuiție intelectuală și lucru în sine dovedesc, în calitate de concepte limită ale criticii, în calitate de conștiință că lumea sensibilă, la care se limitează cunoașterea noastră, nu e singura reală. Desigur, și această conștiință poate fi dedusă teoretic din posibilitatea sa, însă nu poate fi demonstrată. Temeiul hotărâtor pentru afirmația de mai sus se află în conștiința morală că determinarea noastră ajunge dincolo de lumea sensibilă, într-un domeniu al "suprasensibilului".

Filosofia teoretică a lui Kant se încheie prin apelul la filosofia practică în calitate de completare necesară. Coerența celor două părți ale sistemului kantian e coerența cea mai profundă care a putut exista vreodată. *Critica rațiunii practice* nu e o anexă, nu este, cum s-a spus, un reziduu al bătrânului Kant, realizat în spiritul *Criticii rațiunii pure*, ci conține dezvoltarea acelei idei fără de care punctul culminant al epistemologiei kantiene, teoria lucrului în sine ar fi fost cea mai confuză și mai nechibzuită fantezie ce a existat vreodată în istoria filosofiei.

De la această înălțime a gândului, Kant oferă celebra critică a metafizicii raționaliste, înțeleasă ca analiză "distrugătoare" a filosofiei Leibniz - Wolff și a filosofiei populare dominante în epocă. Critica începe în secțiunea despre "Amfibolia conceptelor reflexiei" prin încercarea de a arăta că toate determinațiile ontologice fundamentale ale sistemului Leibniz - Wolff cuprind o explicitare pur intelectuală a categoriilor care, în realitate, sunt valabile doar pentru obiectele intuiției, deci că propoziții ce se pot aplica doar conceptelor sunt relaționate cu obiectele. Urmarea necesară a fost metafizica monadologică împreună cu toate tezele ei. Deci Leibniz s-a văzut nevoit să opună lumii sensibile lumea inteligibilă care, de fapt, nu avea nici o determinație propriu-zis inteligibilă, rămânând la nivelul determinațiilor sensibile.

Critica lui Kant își dovedește forța abia în *dialectica transcendentă* care demască una după alta toate științele metafizice individuale - psihologia rațională, cosmologia și teologia ca fiind greșite. El pornește de la întrebarea cum e posibilă metafizica (în vechea terminologie) sau, altfel spus, *cunoașterea rațională a suprasensibilului* ca încercare sau năzuință dacă s-a dovedit deja că, pentru existența ei nu avem nici un temei. Judecățile sintetice a priori despre lucrurile în sine sunt posibile doar pentru intuiția intelectuală, refuzată omului. Cum e posibil să fi

crezut vreodată în capacitatea de a depăși granițele experienței, capacitate care ne este totuși imposibilă? După cum se vede, răspunsul la întrebare nu îl oferă doar respingerea critică, ci și explicația psihologică a metafizicii de până la noi. Kant a schematizat acest enunț conform teoriei raționamentului, des întâlnită în logica formală, tot așa cum teoria categoriilor fusese realizată după aceea a judecății - desigur, în acest caz mult mai artificială și mai nepotrivită. Urmarea aplicării teoriei raționamentului e faptul că suprasensibilul ce trebuie să constituie obiectul cunoașterii metafizice nu poate fi niciodată cunoscut prin experiență, ci doar dedus prin operații conceptuale. Decizii asupra existenței unor obiecte ce nu au fost experimentate nemijlocit își află deplin justificarea în logica transcendentă a lui Kant atâta vreme cât se păstrează în limitele reprezentărilor sensibile. Definițiile date de filosoful german conceptelor "real" și "necesar" din postulatele gândirii empirice îi permit explicit să demonstreze ca fiind existent ceva ce nu a fost perceput nemijlocit. Demonstrația trebuie să se înscrie în ansamblul immanent al fenomenelor. Kant nu a pretins niciodată ca pentru cunoașterea științifică să fie considerat existent doar ceva ce a fost perceput direct, ci empirismul său rațional pretinde recunoașterea celor deduse din experiență. Doar că acest raționament nu are voie să depășească sfera experienței, adică a lumii sensibile. Din cauză că, în acest caz, categoriile sunt pentru noi forme de conectare a conținutului intuitiv, nu există nici o activitate de cunoaștere care să poată lega un conținut sensibil cu unul suprasensibil într-un mod necesar și universal. Reprezentarea lumii suprasensibile există dacă nu ca obiect al cunoașterii, atunci ca o imagine reală în spiritul omenesc. Astfel se poate concepe cum e posibil că gândirea needucată și necritică se crede îndreptățită să aplice relațiile categoriale asupra raportului dintre un conținut sensibil și unul supra-

sensibil. Aplicarea e lipsită de orice pericol atâta vreme cât rămânem conștienți că trebuie să considerăm obiectele experienței ca și cum ar sta într-o anumită relație cu suprasensibilul. Atâta timp cât o astfel de cercetare rămâne orientată spre domeniul *cunoașterii*, granițele fixate prin analitica transcendentă sunt depășite. Într-un asemenea caz, cunoașterea ar exprima raportul dintre două obiecte. Însă la obiecte se raportează conceptele intuiției și nu cele suprasensibile. Transformarea unei astfel de perspective într-o tentativă de cunoaștere metafizică are la bază de fiecare dată iluzia după care conținutul unei reprezentări suprasensibile, a cărei producere e posibilă prin gândire, poate forma un obiect al cunoașterii. Această iluzie e denumită de Kant *aparență transcendentă*. În ea, Kant descoperă acel $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ al oricărei metafizici raționaliste. Încercând să arate că aparența e întemeiată în însăși activitatea umană de cunoaștere, îi oferă metafizicii raționaliste bazate pe o astfel de cunoaștere o justificare psihologică printr-o cercetare ce a stabilit totodată nesusținerea epistemologică a acestei metafizici.

Îndemnul de a gândi cât mai puțin posibil suprasensibilul ce nu poate fi cercetat, nici cunoscut, provine la Kant în primul rând din domeniul eticii. Despre etică nu vorbește încă în *Critica rațiunii pure*. De aceea, se întreabă dacă nu preexistă motive teoretice pentru a depăși prin gândire cercul experienței în care e prinsă cunoașterea. Dacă ar fi ca ele să provină dintr-o sarcină oarecare a științei asupra experienței, atunci s-ar completa și perspectiva asupra lucrului în sine. Mai întâi în sensul că posibilitatea generală care i se alătură în calitate de concept-limită al cunoașterii se configurează pentru diverse orientări într-un fel particular, iar, în al doilea rând, în sensul că în interiorul funcțiunii teoretice apare cel puțin o tendință care opune în mod problematic cognoscibilul incognoscibilului.

În principal e vorba de a cerceta dacă impulsul de cunoaștere este satisfăcut cu adevărat doar prin experiența în care poate fi satisfăcut. Dacă se dovedește că lucrurile nu stau și nici nu pot sta astfel, atunci activitatea de cunoaștere trebuie să-și fixeze ea însăși limite în toate punctele unde acest fapt e evident. Dar atunci e clar și că acolo unde lipsește această prevedere critică, ea va face încercarea de a-și îndeplini sarcina a cărei necesitate a putut să o demonstreze dincolo de experiență, căzând astfel pradă "aparenței transcendente". Dialectica transcendentă are, prin urmare, sarcina captivantă de a descoperi o *contradicție internă în miezul activității umane de cunoaștere*. Ea trebuie să arate că din activitatea de cunoaștere iau naștere cu necesitate sarcini pe care ea nu le poate rezolva. Dialectica transcendentă trebuie să arate inconsistența oricărei încercări de a îndeplini această sarcină cu ajutorul activității de cunoaștere și, totodată, trebuie să se mulțumească cu ideea că limitarea la experiență ce constituie esența cunoașterii o îndepărtează pentru totdeauna de atingerea scopurilor pe care le urmărește mereu și mereu.

Dialectica transcendentă trebuie înainte de toate să determine în ce constă acel impuls de cunoaștere ce pretinde adevăratei cunoașteri imposibilitatea depășirii experienței. Ea trebuie să definească nevoia din care provin toate încercările de a conecta lumea sensibilă și cea suprasensibilă. De aceea, pornește de la descrierea a ceea ce mai târziu s-a numit "nevoie metafizică". Fără îndoială, ea vizează centrul psihologiei metafizicii când spune că această străduință tinde să relaționeze întregul ansamblu al condiționatului pe care ni-l oferă experiența cu un "*necondiționat*". Toate scopurile particulare ale cunoașterii sunt în concordanță cu faptul de a gândi obiectele individuale ale experienței în acele relații prin care se condiționează reciproc. Procesul condiționării, după a cărui categorie a și început să fie gândit,

merge la infinit. Dacă cunoașterea vrea să înțeleagă în totalitate acest proces, trebuie considerată ea însăși o funcție infinită. Ea ar putea depăși finitudinea dintr-o lovitură dacă ar fi posibil să conceapă un necondiționat care constituie capătul aceluiași lanț. Necondiționatul de care vorbim nu este și nici nu poate fi dat în experiență fiindcă orice obiect al ei se afla sub determinările categoriale. Pentru a rezolva problema cunoașterii, ar trebui să se recunoască un necondiționat ce nu poate fi niciodată conținut de experiența la care se limitează cunoașterea. Necondiționatul este, deci, reprezentarea soluției problemei ce nu poate fi rezolvată cu adevărat prin cunoaștere. Necondiționatul e idealul irealizabil al cunoașterii. În ciuda incompletitudinii, întreaga activitate de cunoaștere e dominată și determinată de acest ideal. Căci considerarea sistemelor particulare, înțelegerea în raporturile de condiționare are valoare doar prin aceea că e cercetată într-un sistem tot mai înalt și tot mai profund și că, astfel, cunoașterea tinde spre scopul sistemului ultim și absolut ce nu poate fi atins niciodată. Acesta e faptul cutremurător, tragedia cercetării kantiene, și anume aceea că valoarea activității umane de cunoaștere constă doar în urmărirea unui scop ce nu poate fi realizat conform conceptului sau că apare o contradicție indisolubilă între sarcina cunoașterii și mijloacele pe care le posedă pentru îndeplinirea ei. Kant pretinde de la activitatea de cunoaștere aceeași resemnare clară și conștientă precum Lessing. Pentru ambii bărbați, această pretenție este o consecință a conștiinței morale. Însă la Kant, ea reprezintă totodată o teorie ce dezvăluie profunzimea ascunsă a gândirii umane. Cel care nu posedă claritate și resemnare, dar care a înțeles necesitatea îndeplinirii sarcinii că o cunoaștere a condiționatului se poate realiza doar prin cunoașterea necondiționatului, acela va avea tendința de a păstra conceptul soluționării sarcinii pentru soluționarea

însăși. Acela va încerca să conceapă necondiționatul ce nu conține altceva decât reprezentarea ideală a sfârșitului seriei de condiționări ca un *obiect* al cunoașterii posibile și să-l așeze față de condiționat într-o relație de cunoaștere. Fiindcă necondiționatul conform conceptului său stă în afara experienței sensibile, apar reprezentări ale obiectelor necondiționate, suprasensibile, ce trebuie să fie cunoscute în esența lor și în relație cu lumea sensibilă.

Dacă sarcina intelectului o reprezintă sintezele conceptuale ale intuiției, Kant înțelege prin *rațiune* în sensul restrâns al cuvântului, conștiința subordonării oricărei activități de inteliecție sub principiul unei sarcini comune, iar principiul reprezentării necondiționatului prin care ar trebui îndeplinită sarcina se numește Idee. Idee înseamnă pentru Kant reprezentarea necesară a unei sarcini a cunoașterii omenesti¹. În acest sens sunt ideile a priori. Ele țin de esența și organizarea rațiunii speciei umane. Însă aceste sarcini nu pot fi îndeplinite, după cum nici nu pot fi părăsite. Ideile desemnează sarcina cunoașterii, ele nefiind la rândul lor cunoaștere. Nu le corespunde nici un obiect. Ele sunt *nu date, ci doar indicate*. Aparența transcendentă constă în aceea că ideile sunt păstrate pentru cunoaștere, iar reprezentările necesare - pentru reprezentările obiectelor. Dar ea este o lumină falsă atâta vreme cât vrea să depășească limitele experienței și să treacă într-o lume suprasensibilă.

După sistemul lui Kant, ideile sunt în număr de trei. Reprezentarea unui substrat necondiționat al tuturor fenomenelor simțului intern este ideea de *suflet*. Reprezentarea unui ansamblu necondiționat al tuturor fenomenelor externe este ideea de *lume*. În

¹ Astfel, Kant dă termenului "Idee" o altă semnificație, ce trebuie diferențiată clar atât de sensul originar platonice, cât și de folosirea cuvântului în filosofia scolastică și modernă. Însă, din cauză că pentru el ideea implică o depășire a experienței sensibile, se poate afirma că semnificația platonice și cea kantiană a termenului se întrepătrund.

sfârșit, reprezentarea ființei necondiționate ce se află la baza tuturor fenomenelor e ideea de *Dumnezeu*. Câtă vreme aceste idei sunt considerate obiecte ale cunoașterii, provin din ele cele trei științe metafizice speciale ce se vor atașate ontologiei: psihologie rațională, cosmologie și teologie. Însă lipsa de valoare a celor trei presupuse științe se arată înainte de toate în aceea că e imposibil să se deriveze din ideea de suflet vreun fapt al vieții psihice, din ideea de lume vreun eveniment din lumea fizică, din ideea de dumnezeire un curs determinat al evenimentelor mundane. Nu există nici o legătură între metafizica rațională și cunoașterea empirică. Iar dacă aceste idei au fost constituite pentru a soluționa sarcina cunoașterii experienței, în mod vizibil nu-și îndeplinesc scopul, fiindcă fenomenele nu pot fi subsumate ideii rațiunii cum erau categoriile intelectului în procesul intuitiv concret. Temeiul lipsei de valoare a metafizicii raționale pentru știința empirică e urmare a faptului că metafizica pretinde că posedă doar o cunoaștere aparentă și imposibilă. În critica ei e vorba în principal de a arăta că eroarea principală a acestei discipline constă în a cerceta ideea necesară ca un obiect al cunoașterii posibile.

Cel mai bine se vede acest lucru în cazul primei idei, căci critica psihologiei raționale se dezvoltă în sistemul kantian din *paralogismele rațiunii pure*. Kant încearcă aici să arate că toate raționamentele prin care filosofia de școală și cea vulgară vor încerca să demonstreze substanțialitatea, simplitatea, personalitatea și prioritatea epistemologică a sufletului sunt greșite. Raționamentele se bazează în întregime pe o *quaternio terminorum*, fiindcă eul care într-o propoziție e utilizat ca formă generală a gândirii, este văzut în alta ca o ființă constituită substanțial. Cu referire la analitica transcendentă, Kant susține că aplicarea categoriei substanțialității trebuie să se limiteze la simțul extern. Prin urmare, identitatea conștiinței empirice înseamnă doar o

funcție identică, nu un lucru imobil, iar încercarea carteziană de a face din conștiință punctul de pornire al științei și de a dobândi astfel, pe o cale ocolită, cunoașterea substanțelor externe, a corpurilor, ar trebui să aibă loc exact invers¹.

Așadar, existența sufletului ca lucru în sine nu poate fi dovedită, dar nici contrazisă. Aceeași critică, îndreptată împotriva spiritualismului, vizează acum materialismul. Însă idealismul transcendențial nu vrea să polemizeze cu dualismul metafizic care nu dorește să soluționeze întrebarea privind conexiunea dintre trup și suflet prin nici una dintre cele trei forme ale sale, nici prin influxus physicus, nici prin ocazionalism, nici prin armonia prestabilită. Kant se oprește mai întâi asupra *dualismului fenomenalist*. În locul banalei opoziții dintre lumea corporală și cea spirituală, el pune în prim-plan diferența de principiu dintre simțul extern și cel intern; pentru Kant nu există nici o posibilitate de a decide asupra întrebării dacă lucrul în sine ce apare în simțul extern și cel ce apare în simțul intern pot fi sau nu identice. Din punct de vedere transcendențial, întrebarea privind raportul dintre lumea corporală și cea spirituală - aceasta adevărată crux metaphysica - se transformă în întrebarea psihologică privind posibilitatea conexiunii simțului intern și extern în aceeași conștiință. Fiindcă, după conținut, simțului intern îi aparțin funcțiunile gândirii, întrebarea de mai sus poate fi formulată astfel: "Cum e posibilă unificarea sensibilității și a intelectului în aceeași conștiință?" Întrebarea nu are răspuns; ea constituie limita psihologiei, vizând nici

¹ Referitor la interpretările incorecte, trebuie să recunoaștem că prima ediție a *Criticii rațiunii pure* susține în acest loc exact aceleași idei pe care ediția a doua le dezvoltă în mai sus-amintita "Contrazicere a idealismului" printr-o polemică hotărâtoare împotriva interpretării eronate a idealismului transcendențial. Kant contrazice și în a doua ediție doar "idealismul empiric", de pe poziția idealismului transcendențial.

mai mult și nici mai puțin decât organizarea inteligenței noastre, iar aceasta este pentru cunoașterea noastră un ultim fapt pe care cercetarea nu poate niciodată să-l depășească. Singura sarcină a oricărei psihologii e aceea de a cerceta unificarea funcțiilor sensibilității și intelectului în toate domeniile vieții psihice. Scopul ultim al oricărei cunoașteri psihologice ar fi cercetarea tuturor funcțiunilor noastre psihice într-o unitate absolută. Dacă numim suflet reprezentarea unității de mai sus, atunci această idee constituie *principiul regulativ* pentru orice cunoaștere psihologică, însă principiul ca atare nu mai este ceva ce poate fi cunoscut.

Critica lui Kant asupra cosmologiei raționale urmează o altă cale. Incognoscibilitatea ideii de lume e demonstrată de el prin *antinomiile rațiunii pure*. Tot ceea ce putem cunoaște, trebuie să poată fi subsumat legilor formal-logice. De ele ține în primul rând principiul noncontradicției care susține că două afirmații contradictorii una față de cealaltă nu pot fi ambele corecte. Dacă în privința unui obiect oarecare se poate dovedi cu necesitate logică judecata pozitivă și negativă de același conținut rezultă nemijlocit că acesta nu poate fi un obiect real. Dacă se cercetează însăși totalitatea obiectelor simțului extern, adică lumea ca obiect al cunoașterii, Kant încearcă să demonstreze în antinomii că se pot dovedi propoziții contradictorii despre toate cele patru tipuri de categorii. Despre cantitate se poate arăta că lumea este limitată în spațiu și timp, dar și că în ambele este infinită. Despre calitate se poate demonstra că lumea e compusă din atomi și că lumea nu e compusă din atomi. Despre relație, reiese că, în procesul devenirii, există cauze necondiționate, ce nu mai sunt mediate cauzal, dar și că asemenea cauze nu subzistă. În sfârșit, despre modalitate poate fi întemeiată, dar și contrazisă ipoteza unei ființe necondiționat necesare. Cu excepția celor patru teze, Kant realizează apagogic

dovada pentru cele patru perechi de teze și antiteze, astfel încât apare evidentă antinomia dialectică fiindcă teza e demonstrată prin contrazicerea antitezei și invers. Chiar dacă s-a demonstrat că cele opt dovezi nu sunt absolut stringente și inatacabile cum fuseseră văzute de Kant, descoperirea sa nu e afectată cu nimic. S-a descoperit că la baza concepției noastre asupra lumii stă o astfel de antinomie. E o necesitate a cunoașterii noastre intelectuale de a considera totalitatea lucrurilor drept ceva finit și închis. Însă fiecare încercare de a face din ea o reprezentare determinată eşuează fiindcă modul nostru sensibil de intuire își continuă tendința constructivă dincolo de granița pe care vrem să i-o fixăm în spațiu, în timp, în înlănțuirea cauzală de evenimente. Contradicțiile pe care Kant le tratează aici sunt tot atât de vechi precum gândirea filosofică în genere. Limitarea spațială și infinitudinea, temporalitatea și eternitatea lumii, atomismul și monismul, doctrina libertății și a mecanicismului, teoria creației și naturalismul - aceste teze și antiteze se opun în mod necesar pentru totdeauna.

Din presupuziția lui Kant că aceste antinomii ar fi afirmații necesare și universale reiese că obiectul acestor judecăți pe care în toate cazurile îl reprezintă conceptul de lume, nu poate fi un obiect al cunoașterii posibile. Dacă teza și antiteza sunt în egală măsură adevărate, în aceeași măsură ele sunt și false. Principiul terțului exclus nu are de aceea nici o valabilitate, căci e din capul locului lipsit de sens să faci conceptul de lume subiect al unei judecăți de cunoaștere. Kant explică enigma unei relații complet opusă legilor logicii formale și provenind totuși cu necesitate din rațiune prin aceea că teza și antiteza se bazează pe aceeași premisă falsă conform căreia lumea, aceasta inexperimentabilă idee a unui ansamblu total al fenomenelor ar fi obiectul unei cunoașteri posibile.

Kant își aplică perspectiva asupra primelor două, antinomiile matematice, până în acest punct

teoria antinomiilor păstrând tendința generală a dialecticii transcendente. Prin încercarea lui Kant de a da cu ajutorul esteticii transcendente o "rezolvare critică" a contradicției necesare în care rațiunea intră față de sine însăși, se amestecă diverse aspecte ale gândirii sale și astfel ea devine un al doilea cuib de contradicții dificil de rezolvat. Într-o totală opoziție față de rezultatele analiticii transcendente, Kant tratează ultimele două antinomii, cele dinamice din punctul de vedere că în mod posibil tezele pentru lucrurile în sine validează antitezele pentru fenomene. Pentru antinomiile "matematice", acelea ale cantității și calității în care e vorba de extinderea spațială și temporală, rezolvarea contradicțiilor prin estetica transcendentă nu prezintă nici o dificultate. Dacă sfera spațiului nu conține altceva decât fenomenele, rezultă că acele contradicții nu au o întemeiere reală, ci țin doar de modul nostru de a concepe lucrurile. E expusă aici amintita antinomie dintre conceptele intelectuale ale totalității și infinitudinea procesului nostru intelectual. În același mod s-ar aplica teoria analiticii transcendente asupra ultimelor două, antinomiile "dinamice"; s-ar pune din nou problema că, din cauză că legăturile conceptuale au numai caracter fenomenal, acele antinomii să-și aibă rădăcina în contradicția dintre concept și intuiția temporală necesară în calitate de condiție pentru aplicarea lor. Întrebările care tratează despre cele două antinomii, aceea a *cauzalității prin libertate* și a *existenței lui Dumnezeu*, vizează tocmai acele puncte în care Kant fusese convins că a reușit, prin conștiința morala, să se desprindă de calea cunoașterii empirice, dobândind certitudine asupra lumii sensibile. Tezele sunt afirmate aici din considerente etice. Când arată că și antitezele pot fi dovedite, Kant cercetează posibilitatea lor de a fi fenomene. Atunci contradicția ar fi suprimată, dar altfel decât în primul caz. Din antinomiile matematice, contradicțiile dispar fiindcă

ambele judecăți sunt false. Ele se bazează deopotrivă pe presupoziii false - în antinomiile dinamice, cele două judecăți sunt corecte, cu specificarea că una e pentru lucrul în sine, iar cealaltă - pentru fenomene. Kant folosește acest principiu pentru a lăsa să se întrevadă deja în critica rațiunii pure punctul esențial al filosofiei sale practice. A treia și a patra antiteză au un conținut comun, acela că procesul devenirii universale constituie un lanț fără început și fără sfârșit de modificări necesare ale lucrurilor finite. Aceste propoziții trebuie să fie valabile necondiționat și fără excepție pentru toate fenomenele. Însă astfel, ne spune Kant, nu e exclus ca devenirea în lumea lucrurilor în sine să constituie un act al libertății non-cauzal, iar printre lucrurile în sine să existe o esență necondiționată și absolut necesară. Lumea fenomenelor în întreaga ei scurgere condiționată cauzal e doar un fenomen. Devenirea condiționată și cauzal necesară din perspectiva cunoașterii noastre, reprezentată de actele de voință cu caracter empiric ale omului individual, nu reprezintă nimic altceva decât forme de fenomenalizare determinate prin spațiu, timp și categorii, forme ale unui *caracter inteligibil* a cărui acțiune nu stă sub legea cauzalității. Kant e conștient acum că o dovadă, adică o întemeiere teoretică a realității libertății și divinității în lumea lucrurilor în sine nu va putea fi găsită niciodată. Dar limitarea cunoașterii umane la sfera fenomenelor nu lasă să se întrevadă nici contrariul, iar pentru rațiunea teoretică posibilitatea rămâne deschisă. Trebuie cercetat dacă nu cumva posibilitatea de a postula existența lucrurilor în sine, dobândită la sfârșitul "Analiticii transcendente", s-a adâncit atât de tare încât lucrurile în sine sunt considerate în parte ca având caracter inteligibil, în parte ca divinitate și, deci, aplicarea unor categorii ca aceea de ființă sau de acțiune a ei asupra a ceva necunoscut care fusese numit lucru în sine e considerată aici deja posibilă.

Obținem astfel concepția kantiană asupra lumii din *Dizertația inaugurală* chiar dacă e menționată sub diferite puncte de vedere și introdusă ca "problematică". Ajunge să privim înapoi pentru ca soluția antinomiilor să se întoarcă împotriva dovezii. Presupunând că antitezele țin de cunoașterea fenomenelor și că în lumea fenomenelor cunoașterea științifică respinge tezele, devine cu atât mai greu de înțeles cum de mai înainte a fost posibil să se dovedească pe cale teoretică în aceeași măsură atât teza cât și antiteza. Dăm aici peste o antinomie mai profundă între gândirea teoretică a lui Kant și cea practică, o antinomie care, precum cele ale lucrului în sine, a determinat dezvoltarea ulterioară a filosofiei.

Cu antinomia a patra s-a ajuns la lucrul care constituie ultimul obiect al criticii transcendente: cercetarea științifică a ideii de Dumnezeu. Kant o numește *idealul rațiunii pure* fiindcă reprezintă ideea necondiționatului ținând seama de posibilitatea oricărui fenomen în genere, extern sau intern. Acest ideal e, după Kant, unul necesar, e ultima și cea mai înaltă sarcină care poate și trebuie să fie pusă în activitatea de cunoaștere. Dar nici aici ideea nu e obiect al cunoașterii, iar fiecare încercare de a explicita necesitatea gândirii într-o dovadă a necesității existenței divinității trebuie astfel respinsă. În acest ansamblu de idei e de la sine înțeles că pentru Kant nervul oricărei dovezi pe care a dat-o teologia speculativă și metafizică despre existența lui Dumnezeu, constituie argumentul numit *ontologic* care constă în a deduce din conceptul ființei celei mai reale existența ei. Kant prezintă în *Critică*, într-o formulare subtilă a gândului dezvoltat de el deja în perioada pre-critică, una dintre cele mai profunde și valoroase teorii ale sale pentru epistemologie. Distruge din temelii argumentul ontologic, arătând că "*existența*" nu este o proprietate așa cum alte proprietăți aparțin unui concept și de aceea nu poate fi dobândită printr-

o analiză logică. Un concept rămâne neschimbat dacă îi atribuim sau nu existența. Ea e un raport în care se găsește cunoașterea noastră față de un anume conținut conceptual: e o categorie a modalității. Aplicarea acestei categorii se realizează doar prin intuiție. O dovadă teoretică a existenței poate fi dobândită prin aceea că realitatea conceptului, adică relația sa cu un obiect e dovedită prin intuiție direct sau indirect. Propozițiile existențiale sunt întotdeauna sintetice, iar temeiul sintezei e întotdeauna intuiția. De aceea e imposibil să tratezi teoretic conceptul de Dumnezeu ca subiect al unei propoziții existențiale.

Dar și alte încercări de a demonstra necesitatea existenței lui Dumnezeu sunt combătute când argumentul ontologic e complicat cu alte argumente, nejustificate. Dovada *cosmologică* (combătută deja prin antinomia a patra) deduce din condiționarea și arbitraritatea obiectelor finite existența unei ființe absolut necesare. Argumentul nu are voie să depășească prin categoria cauzalității lumea fenomenală și tot atât de puțin are dreptul să deducă din lucrurile finite lucruri infinite, dintr-o cauză condiționată - una necondiționată și să realizeze astfel o μεταβασις εις άλλο γενοϋς. Dacă susținem acest lucru, argumentul ontologic ar fi întărit în afirmația că ultima cauză a tuturor lucrurilor e totodată ființa necesară și cea mai reală, adică ar corespunde conceptului de Dumnezeu, nu prin sine însuși, ci prin argumentul ontologic. Așa cum argumentul cosmologic trimite la cel ontologic, tot astfel dovada *fizico-teologică* trimite la dovada cosmologică. Dacă ar putea să presupună drept cauză a finalității, binelui, frumosului și perfecțiunii lumii (pe care Kant le tratează ca fapte și ale căror dovezi nu le-a cercetat anterior) o inteligență superioară, dovada ar duce doar până la conceptul unui zeu-constructor al lumii, dar nu creator al ei. Pentru aceasta trebuie să se revină

la argumentul cosmologic, iar, în ultimă instanță, la cel ontologic.

.. Cu o conștiință realmente critică, combaterea se îndreaptă din nou nu împotriva propoziției despre existența lui Dumnezeu, ci doar împotriva încercării de a-i construi o dovadă *teoretică*, iar ascuțimea acestei critici, ale cărei argumente sunt independente de caracteristicile individuale ale epistemologiei transcendente (după cum a prezentat-o Kant în linii mari deja în anul 1763) a suprimat o dată pentru totdeauna schema atât de dragă teologiei speculative și metafizicii raționale. Dar și în acest caz combaterea afirmației pozitive se îndreaptă la fel de energic înspre latura negativă. Același argument care a oferit dovada științifică pentru existența lui Dumnezeu suspendă orice încercare de a nega sau afirma existența. Din punct de vedere științific, ateismul e tot atât de imposibil ca și teismul. Așa cum critica psihologiei raționale a condamnat în egală măsură spiritualismul și materialismul ca aroganță a metafizicii, tot astfel consideră critica lui Kant și teologia rațională și ateismul drept afirmații dogmatice de nesusținut. Și una și cealaltă depășește limitele capacității umane de cunoaștere. Teologia rațională e înfrântă printr-o gelozie justificată de aparența transcendentală ca și cum idealul rațiunii poate fi un obiect al cunoașterii obiective: ateismul face greșeala mai mare de a vrea să distrugă acest ideal al cunoașterii omenești ca o iluzie. El se opune, crede Kant, unei necesități inerente organizării spiritului omenesc. Dacă vrem să înțelegem ansamblul fenomenelor interne și externe, relațiile misterioase care există între cele două, ne apare, ca impuls al întregii activități a intelectului, ideea rațiunii de a concepe un ansamblu ultim și absolut al tuturor fenomenelor într-o ființă absolută. Acest ideal al rațiunii nu poate fi atins niciodată prin rațiune și prin cunoașterea sa. Întreaga valoare a activității intelectului stă în apropierea de scopul intangibil.

O ultimă întrebare: "De unde provine această valoare și impulsul care stă la baza ei?" De unde acea necesitate metafizică pe care cunoașterea noastră o lasă să se realizeze abia în ceva necunoscut? Din simplul material al fenomenelor ar rezulta pentru cunoaștere doar impulsul de a urma la nesfârșit lanțul lor infinit. De aceea, dacă în gândirea noastră apare nevoia de a depăși lumea sensibilă și de a cuprinde ceva diferit de ea, motivul nu ar mai ține de aspectul teoretic. Cercetarea teoretică poate doar să constate că e determinată de încercarea, chiar dacă imposibilă, de a-și depăși orizontul. Explicația acestui fapt stă în nevoia stringentă ce domină viața teoretică, iar această nevoie stringentă poate să constea doar în conștiința morală a determinării ce depășește lumea cunoașterii noastre. Așa se face că viața cunoașterii e determinată în întregul ei de impulsul etic spre o lume suprasensibilă, impuls ce nu poate fi satisfăcut niciodată. E ceea ce Kant a numit primatul rațiunii practice asupra celei teoretice și ceea ce face să apară cel mai clar armonia internă a convingerilor sale științifice și practice.

Filosofia practică

Posteritatea a caracterizat filosofia lui Kant drept idealism subiectiv sau subiectivism, ceea ce, din punct de vedere istoric, are semnificații multiple. Puțini știu ce înseamnă această denumire. Ea vrea să spună că criticismul se situează doar pe poziția rațiunii omenești. El lasă nedecise toate opiniile care, fie în conștiința populară, fie în cercetările filosofice, au fost susținute înaintea lui referitor la raportul dintre rațiunea umană și lucruri, și caută doar principiile necesare și universale care își au temeiul în formele rațiunii înseși. Din această perspectivă, criticismul nu este decât o *autocunoaștere a rațiunii omenești*. Consecința e aceea că și critica teoretică se

vede complet prinsă în cercul formelor rațiunii, iar tot ceea ce depășește reprezentările și relațiile ei imanente trebuie să rămână problematic. Autocunoașterea e înainte de toate o cunoaștere a omului din perspectiva propriei sale rațiuni: cercetarea critică renunță deja în domeniul teoretic la momentele empiric-antropologice, iar "conștiința în genere" e ceva ce depășește rațiunea specific umană. Cu toate acestea, atâta timp cât rațiunea teoretică se dorește a fi cunoaștere a obiectelor, ea rămâne în întregime orientată spre și legată de sine. În interiorul acestei mișcări de reprezentare există anumite conexiuni legice numite lucruri și există, înainte de toate, raportul necesar dintre subiect și obiect, care pot fi gândite doar în relație reciprocă. Dacă în afara reprezentărilor există lucruri, dacă subiectului și obiectului le corespund ființe reale, în aceasta privință rațiunii teoretice îi lipsesc argumentele într-o asemenea măsură încât activitatea de reprezentare împreună cu formele ei regulate este Absolutul. Deja despre subiectul cunoscător nu se poate vorbi ca despre o ființă metafizică ce desfășoară o asemenea activitate, ci doar ca despre un conținut al activității de reprezentare. Rațiunea este, deci, un sistem al formelor, cercul complet închis în sine din care filosofia teoretică nu poate ieși. Criticismul nu îi cercetează nici originea, nici raportarea la acea realitate problematică, considerată a fi necunoscuta deplină dincolo de granița pe care rațiunea însăși și-a impus-o.

Acest rezultat al realismului naiv înseamnă că rațiunea nu trebuie să recunoască nimic altceva decât pe sine însăși. Celui care, pornind de la filosofia populară, caută esența cunoașterii și identitatea reprezentărilor și a lucrurilor, critica lui Kant îi lasă impresia că acest scop al cunoașterii nu poate fi nicio dată atins. E sensul în care filosofia sa teoretică este *scepticism absolut*. Dar acest scepticism își dovedește originea critică prin faptul că, într-o formulare con-

cisă, ea limitează incapacitatea rațiunii umane de a fi sigură de altceva decât de propriile ei forme în cadrul segmentului teoretic al cunoașterii.

Subiectivismul lui Kant e doar de natură teoretică. Dacă claritatea expunerii teoriei lucrului în sine din *Critica rațiunii pure* e tulburată de convingerea fermă în realitatea acestuia, e din cauză că, în latura sa practică, criticismul depășește victorios bariera autoimpusă a subiectivismului și concepe din perspectiva autocunoașterii rațiunii raportul ei cu lumea subzistentă și subordonarea față de legitatea ei generală. În domeniul teoretic, rațiunea e autolimitată, în cel practic ea se crede într-o relație activă cu o lume superioară, despre care întreaga ei cunoaștere nu e decât o umbră.

Dar chiar această depășire a subiectivismului la Kant poate fi înțeleasă doar din punct de vedere subiectiv. Căci, așa cum rațiunea în partea teoretică nu se are decât pe sine în vederea criticii, tot astfel certitudinea practică și relația sa cu o lume absolută poate fi creată doar din profunzimea ei. Doar în sine însăși poate găsi motivul pentru depăși prin propria convingere barierele cunoașterii. Credința prin care rațiunea se supune unei legități a lumii aparține propriilor ei principii, iar această credință trebuie să accepte pe tărâmul filosofiei critice doar acele configurații ce sunt determinate prin forma necesară și universală a rațiunii înseși. Dacă rațiunea teoretică poate cunoaște în mod necesar și universal doar ceea ce produce ea însăși, rațiunea practică se supune doar unei legități a lumii pe care și-o dă ea însăși.

Realizând o critică a conștiinței morale, Kant cercetează și aici determinațiile necesare și universale. În perioada sa empiristă s-a ocupat cu anumite "considerații" antropologice al căror obiect sunt diferențierile psihologice din viața morală a oamenilor. Asemenea interogații sunt departe de filosofia morală critică. Ea își îndreaptă privirea mai mult asupra

faptului că la baza tuturor acestor diferențe stă o rațiune morală comună, iar conștiința ei se arată în pretenția de *apodicticitate* cu care sunt enunțate *judecățile morale*. Acestea sunt de două feluri. Ele constau, pe de o parte, în legi certe, pe care le privim ca norme general valabile ale vieții morale, iar, pe de altă parte, în judecăți care, pe baza acestor norme, sunt enunțate privitor la acțiunile și hotărârile omului. E clar că judecățile din urmă sunt forma vieții morale cea mai des întâlnită în conștiința populară. Ea apare în acele judecăți de valoare ce își desemnează subiectul cu predicatele *bun* sau *rău*. Pentru a depăși prejudecățile populare în ceea ce privește problema moral-filosofică, Kant încearcă să delimiteze specificitatea acestor judecăți. Ele nu conțin nici o cunoaștere în sens teoretic, ci o relație a aprecierii în care apreciatorul se pune în situația obiectului, cunoscut sau considerat ca fiind cunoscut, al aprecierii. Însă nu toate aprecierile sunt de natură etică. O mare parte din ele au tendința de a desemna obiectul ca ceva plăcut sau neplăcut individului. Această apreciere e întotdeauna de natură empirică, ea presupune legătura obiectului cu o oarecare nevoie a individului, ea constă doar dintr-un impuls sensibil nemijlocit sau dintr-un interes personal. De aceea, astfel de aprecieri sunt sintetice, însă nu și a priori. Prin urmare, ele nu ne oferă o necesitate și o valabilitate universală, ce depășește nevoile individuale. Atunci când ceva e desemnat ca bun sau rău, faptul are loc simultan cu pretenția la valabilitate universală și necesitate, pretenție caracterizată prin aceea că obiectul aprecierii e pus în relație cu un principiu necesar și universal. Avem deci un proces al spiritului nostru ce anulează cerința de aprioritate, iar în privința criticismului se cercetează dacă sunt îndeplinite condițiile în care această pretenție e justificată. Orice apreciere morală, în măsura în care e conștientă de drepturile ei, conține subsumarea obiectului vizat sub un principiu pe care

îl numim lege morală, iar aprecierea e valabilă doar dacă e stabilită clar universalitatea și necesitatea acestei legi. Orice apreciere morală presupune o lege morală valabilă a priori. În filosofia practică se pune problema dacă există o astfel de lege morală și cum poate fi înțeleasă și, eventual, întemeiată universalitatea și necesitatea ei. Întrebarea e dacă există o legătură necesară și universală între voință și obiecte și care sunt aceste obiecte.

Accesul la legea morală pare să fie blocat de dificultatea că, în funcție de experiență, conținutul ei se schimbă de la caz la caz, dar și pe parcursul evoluției istorice a speciei umane. Aici și acum e valabilă o altă morală decât în viitor, iar dacă în privința conținutului principiilor morale acesta se arată a fi condiționat empiric, ceea ce critica filosofică nu neagă, atunci acesteia din urmă îi rămâne doar posibilitatea de a căuta aprioritatea legii morale în aceeași direcție în care a găsit-o pe cea a cunoașterii: într-o determinație formală.

Deja în pregătirile pentru această cercetare fundamentală sunt puse de către Kant aproape neobservate trăsăturile caracteristice constituind convingerea sa personală și, totodată, specificitatea filosofiei sale morale. Se obișnuiește ca predicatul *bun* în sens moral să fie atribuit de către simțul comun și acțiunilor ce corespund cerințelor legii morale. Kant e de părere că aceasta se întâmplă doar în sens figurat și doar în măsura în care e văzută ca o expresie ce desemnează o dispoziție bună.

În sensul restrâns al cuvântului, *bun* nu se atribuie decât *voinței*. Ea rămâne bună dacă, pe de o parte, prin mecanismul naturii externe a fost împiedicată punerea în acțiune, iar, pe de altă parte, o acțiune care e în totalitate conformă legii morale, satisface predicatul *bun* doar în măsura în care provine din predicatul *bun*. Când un impuls extern îl face pe om să desfășoare o astfel de acțiune, ea nu poate fi

considerată ca având o însemnătate morală, nu poate fi desemnată ca bună. Ceea ce provine dintr-un impuls extern, influențează și interiorul. Dacă omul, prin mecanismul vieții instinctuale sau din interes personal, e condus spre o acțiune ce corespunde pretențiilor legii morale, atunci o astfel de acțiune nu poate fi numită nici rea, dar nici bună, ci moral indiferentă. Într-un astfel de caz individul are norocul că înclinațiile sale nu l-au adus în conflict cu legea morală; însă e numai o întâmplare, și nu un merit. De aceea acțiunea ce corespunde cerințelor legii morale e cu adevărat morală doar atunci când provine dintr-o dispoziție bună, adică atunci când voința ce constituie cauza ei a fost determinată prin conștiința legii morale. Conștiința pretenției pe care o lege morală o impune modului nostru de a acționa se numește *datorie* și cu adevărat morale sunt doar acele acțiuni pentru care datoria s-a validat ca maximă, adică principiu subiectiv de decizie a voinței. Respectând tendința critică a delimitărilor stricte, Kant va realiza celebra distincție dintre datorie și înclinație, perpetuată mai apoi prin întreaga sa critică. Conformitatea exterioară a acțiunilor noastre cu cerințele legii morale e numită de Kant *legalitate*. Tot ceea ce facem din înclinație e în cel mai bun caz doar legal, iar de *moralitate* poate fi vorba abia acolo unde dispoziția conformă datoriei, doar ea singură a fost cauza acțiunii. Și în acest domeniu, principiu subiectiv al filosofiei critice constă în interiorizarea principiului moral. Totodată, întemeierea moralei pe conceptul conștiinței datoriei poate fi văzută ca o formulare generală abstractă și pur etică a acelui principiu pe care protestantismul l-a proclamat, în forma religioasă, cu ardoare de la bun început în lupta sa împotriva bisericii catolice.

Moralitatea acțiunilor nu trebuie căutată în exterioritatea lor legală, ci doar în dispoziția ce stă la baza lor, iar dispoziția e bună doar atunci când maxima ei e conștiința datoriei, deci când motivul acțiunii nu e altul decât respectarea legii morale. Însă

legile morale apar în conștiința noastră ca reprezentare a ceea ce trebuie (*sollen*) să facem, sunt *legile* obligației morale (*Gesetze des Sollens*), cele care se opun așa-numitelor legi ale naturii în calitatea lor de obligații necesare (*des Müssens*). O lege a naturii e o regulă după care ceva trebuie să se întâmple și se întâmplă cu adevărat în toate împrejurările. Legea morală e o maximă după care în toate împrejurările trebuie să se întâmple ceva, dar nu se și întâmplă cu adevărat. Cele două nu pot fi identice căci n-ar avea nici un sens să pretinzi ceva ce oricum se întâmplă cu necesitate naturală. De aceea legea morală e importantă doar fiindcă mecanismul întâmplării naturale nu decide dacă această lege e respectată sau nu. Legiferarea morală este deci diferită de cea naturală și de aceea nu poate fi derivată din ea. Legile morale sunt imperative, sarcini ce trebuie îndeplinite fără ca acest lucru să fie necesar și fără ca el să se realizeze întotdeauna. În acest sens, Kant e reprezentantul clasic al *orientării imperative în etică*, adică orientarea ce vede sarcina acestei științe nu în descrierea și explicarea vieții morale efective a omului, ci în stabilirea unei legități absolute în această privință.

Dacă se cercetează ce fel de imperative apar în desfășurarea practică a vieții omenеști rezultă că de departe cea mai mare parte a ei poate fi valabilă în mod condiționat. Indicațiile pe care ni le dăm nouă înșine, dar și altora, în diverse activități, sunt în mod firesc dependente de scopurile pe care vrem să le atingem prin aceste activități și sunt valabile doar în măsura în care scopurile sunt văzute ca demne de a fi luate în considerare. Domeniul activității noastre practice e acela al scopurilor. *Conceptul de scop* pe care Kant l-a exclus din sistemul categoriilor și care de aceea nu a jucat și nici nu a avut voie să joace vreun rol în filosofia sa teoretică asupra naturii a câștigat aici importanța unui determinant fundamental pentru lumea practică. Scopuri sunt condițiile cărora li se supun cele mai multe imperative în măsura în care

pretind acțiunile ce constituie mijlocul în vederea realizării acestor scopuri. Astfel, toate imperativele, explicit sau implicit, au un caracter ipotetic. Seria de imperative ipotetice sau raporturi teleologice dintre scop și mijloc pare să se extindă ca un lanț infinit, asemănător aceluia al cauzalității și al relațiilor dintre cauză și efect. Vreau să realizez o anumită acțiune pentru a transforma sau a produce un obiect, dar vreau să am obiectul doar pentru a putea realiza cu ajutorul lui alte funcțiuni și, din nou, vreau să realizez aceste funcțiuni în vederea altora ș.a.m.d. Astfel, acel prim imperativ ipotetic reprezintă termenul ultim al unui lung șir de relații teleologice. Tot acest proces e posibil doar fiindcă există un scop ultim care nu mai e mijloc pentru ceva superior, ci temeiul determinant al întregului șir teleologic. În timp ce lanțurile cauzale, acelea ale cunoașterii, nu au un membru prim și unul final, șirurile teleologice, acelea ale voinței, sunt cuprinse de *scopul absolut* sau necondiționat. Un astfel de termen ultim al procesului teleologic îl oferă mecanismul natural al motivației prin impulsul spre fericire care pentru oamenii simpli constituie scopul ultim și cel mai înalt al acțiunii lor. Năzuința spre fericire e însă o lege naturală. Nu e nevoie să fie enunțată ca un imperativ suprem, ci ea reglează de la sine întregul mecanism natural al instinctelor. Legiferarea morală ar fi condiționată de o necesitate naturală dacă fericirea ar fi scopul absolut după care își stabilește propriile imperative. Dacă în legiferarea morală există un scop ultim ce face posibile toate celelalte legi particulare, el trebuie să pretindă de la conștiința datoriei ceva ce nu e înrădăcinat în voința umană prin mecanismul natural. Orice imperativ ipotetic apelează la o voință deja constituită, căreia îi recomandă mijloacele de satisfacere: datoria morală e *cerința categorică* adresată unei voințe generale fără a se raporta la o voință particulară.

Ipoteticul din imperative se bazează pe faptul că ele își condiționează prescripția de un anumit scop

intern. Dacă principiul cel mai înalt al doctrinei morale ar pretinde un conținut determinat particular, atunci ar fi determinat de acest conținut și nu ar mai corespunde conceptului de scop absolut. Un imperativ care să fie valabil categoric, adică fără nici o condiție, nu poate pretinde niciodată o acțiune particulară determinată, ci poate conține doar o determinare formală a cărei aplicare la conținutul particular e determinată de experiență. Legea apriorică, supremă, dependentă de experiență poate fi doar *legea conformității scopului*. Imperativul categoric nu pretinde nimic altceva decât ca maxima din care provine o acțiune să fie astfel încât să constituie o lege universal-valabilă și necesară pentru toate ființele raționale. De aceea Kant formulează imperativul categoric astfel: acționează ca și cum maxima acțiunii tale ar trebui să devină prin voința ta lege universală a naturii.

S-a crezut că tot acest aparat conceptual kantian duce în cele din urmă la formula trivială: "Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face." N-ar fi nici o problemă dacă cercetarea științifică ar stabili ca principiu fundamental al eticii o propoziție ce a apărut de la bun început ca fiind determinantă pentru conștiința morală generală. Lucrurile nu stau chiar așa, după cum nici nu se poate nega că perspectiva lui Kant a oferit cel mai larg spațiu de mișcare. Dacă se cercetează din ce perspectivă se poate stabili sau trebuie să se stabilească care maxime s-ar potrivi și care nu cu legile universale ale naturii, filosofia kantiană afirmă despre obligațiile constrângătoare, "de neamânat", că ar fi obligații în cazul cărora maxima opusă nu ar mai putea fi gândită ca o lege a naturii astfel încât să nu li se nege pe căi pur logice și teoretice posibilitatea de a deveni legi ale naturii. Așadar, Kant nu a avut în vedere acea semnificație tocmai în cazul celei mai importante maxime. De exemplu, deja în cazul egoismului nu e nici o îndoială că faptele arată cum această maximă amorală ca lege universală a naturii ce este nu doar că nu afectează constituția lumii

organice, ci chiar o face posibilă în forma ei empirică. De aceea, Kant se vede nevoit să adauge că există maxime în cazul cărora teoretic nu e implicată nici o contradicție în a le gândi ca legi ale naturii, dar care nu sunt de dorit să existe. În mod firesc, acest lucru e problematic: căci temeiul faptului de "a nu putea să vrei" e în acest caz fie unul moral - și atunci întreaga explicație e circulară - fie determinat de un interes, și atunci decizia îi aparține din nou năzuinței spre fericire atât de vehement contestată de Kant. Fără îndoială, aceasta din urmă contradicție cu sine însuși a avut-o în vedere în exemplele sale. Marea dificultate stă în cele ce urmează: pe cât de profundă e ideea lui Kant de a stabili ca principiu absolut al moralei imperativul categoric, pe atât de imposibil e ca din această determinare pur formală să se deriveze o oarecare maximă empirică sau să îi fie subsumată.¹ Acest din urmă fapt i-a reușit filosofului printr-o reformare configurată deja interior, nu printr-o concepere pur formală a imperativului categoric.

Totuși, principal, Kant folosește chiar această concepere pur formală a imperativului categoric pentru a-și delimita clar concepția asupra legii morale față de concepțiile anterioare. Când împlinirea unui scop obiectiv condiționează acțiunile morale, activitatea morală e privită ca un mijloc al acestui scop și astfel face din imperativul categoric unul ipotetic. Dintre aceste principii materiale ale legiferării etice, două sunt esențiale fiindcă au determinat în cea mai mare parte principiile morale stabilite în filosofie: fericirea și voința divină. Eudemonismul consideră felul

¹ Kant a avut în vedere acest sens în secțiunea *Criticii rațiunii practice* care vorbește de tipicul forței de judecare practice pure ridicând problema posibilității de a subsuma determinatii concrete cerințelor imperativului categoric și desemnându-le legea naturală ca tip al legii morale în același sens în care în *Critica rațiunii pure* timpul figurează ca schemă de subsumare a fenomenelor sub categorii - cu diferența că aplicarea acestui tip e mult mai vagă și mai nesigură decât aplicarea schemei.

moral de a acționa ca unicul mijloc sau mijlocul cel mai bun de a obține fericirea individuală - când se acționează grosolan și de a obține fericirea societății umane când se acționează rafinat: eudemonismul este deci doar o doctrină a deșteptăciunii, o doctrină ce trebuie să arate calea cea mai sigură de a deveni fericit. El va realiza acest lucru la nivel social susținând că, în funcție de cerințele pe care totalitatea le-a stabilit în morală și drept pornind de la interesul comun, cel mai inteligent lucru pe care individul l-ar putea face ar fi să se acomodeze cu aceste forme de viață.

Astfel se pierde în primul rând demnitatea și autonomia acțiunii morale fiindcă e aservită unui scop străin. În al doilea rând, eudemonismul conține o contradicție internă. O examinare mai atentă a faptelor ne arată că acțiunile morale, departe de a avea drept consecință fericirea empirică, i se opun cel mai adesea. Cel puțin în cazul individului, moralitatea, dintre toate mijloacele de a aduce fericirea e cel mai nesigur. Dacă natura ne-ar fi creat în vederea fericirii, n-ar fi putut face nimic mai prostesc decât să ne ofere, pe lângă impulsul egoismului, și conștiința datoriei morale care să-i stea întotdeauna în cale. De aceea viața etică nu poate fi niciodată dedusă din năzuința spre fericire. Însă dacă valabilitatea legilor morale trebuie derivată dintr-o legitate divină, înseamnă că viața morală a omului e supusă unei voințe străine. Supunerea față de o voință străină poate proveni fie din instinctul psihologic al fricii și al speranței pe care le aduce cu sine reprezentarea puterii acestei voințe străine, sau din credința în binele moral al acestei voințe. Dacă luăm în considerare prima variantă - cum se întâmplă cel mai adesea la întemeierea moralei - activitatea morală apare din nou ca un mijloc pentru năzuința spre fericire, chiar dacă una rafinată, transferată din viața de aici în cea de dincolo. Astfel și această formă a eudemonismului cade sub critica generală a lui Kant. Dacă trebuie urmată voința

divină, dată fiind credința în perfecțiunea și binele sau moral, atunci convingerea se poate baza doar pe faptul că astfel conținutul voinței divine a fost recunoscut ca atare de către conștiința morală. În acest caz, principiul ultim de judecare se află în conștiința morală însăși, iar întemeierea teologică e doar aparentă.

Pe lângă simpla sa determinare formală și independența explicită față de toate scopurile individuale ale voinței, imperativul categoric e important și fiindcă voinței morale i se cere să respecte necondiționat doar acele legi pe care și le-a dat ea însăși. În acest sens, Kant desemnează conceptul de autonomie drept concept de bază al filosofiei sale morale. Bună din punct de vedere moral e voința ce respectă legea pe care și-o dă ea însăși. Convingerea practică e conținutul cel mai profund al legii morale. Voința pură, adică voința necesară și universală sau rațiunea practică a omului nu-și poate da altă lege decât cea morală. Voința empirică, voința modelatoare a individualului trebuie să depășească aceste legi, fiindcă e determinată prin altceva decât prin sine însuși, fiindcă e determinată de instincte. Orice încercare de a pune felul moral de a acționa în serviciul unui alt scop atrage morală pe tărâmul heteronomiei. Fie că temei al acțiunii morale e considerată fericirea individuală sau generală, fie un oarecare sentiment empiric, o poruncă divină sau un concept metafizic al perfecțiunii, viața morală devine astfel un mijloc și încetează să mai constituie în sine însăși un scop absolut, necesar și universal valabil.

Orice întemeiere heteronomică se află, după Kant, în contradicție cu demnitatea vieții morale. Prin faptul că individul își dă el însuși legea, prin faptul că din respect față de această lege o urmează fără vreun interes al înclinației sale într-o dispoziție conformă datoriei și se identifică astfel cu ea, se împărtășește de la demnitatea legii morale și, de aceea, în lumea fenomenelor *persoana* umană ca ființă rațională ce-și

propune scopuri și își dă ea însăși legile este unicul scop pentru sine absolut, condiție a valabilității tuturor scopurilor relative, față de care celelalte fenomene sunt lucruri. Cu această convingere, imperativul categoric trece de la o determinare formală la una intensională, iar legea legilor devine *legea despre adevărul demnității omului*. Orice lucru e mijloc în vederea unui scop, dar o persoană nu trebuie folosită niciodată doar ca mijloc, ci trebuie permanent considerată în demnitatea ei absolută. De aici rezultă principiul cel mai înalt al legii morale: acționează astfel încât să ai în vedere în orice moment demnitatea omenirii, atât în persoana ta, cât și în persoana oricărui altcuiva, iar persoana să o folosești întotdeauna ca scop și niciodată numai ca mijloc.

Conceptul de autonomie e cheia pentru cunoașterea vieții practice, la fel cum categoriile sunt cheia cunoașterii teoretice. Dacă o cunoaștere a priori a naturii există doar fiindcă legile ei sunt produse de intelect ca forme proprii de funcționare, o lege morală universal-valabilă și necesară e posibilă doar prin aceea că voința pură își dă sieși legea. Pe cât de puțin e posibilă cunoașterea apriorică a unei naturi date, tot atât de puțin se poate ca adevărată morală să cadă sub o lege doar receptată. Critica teoretică și cea practică au idei paralele. Cu excepția că, în timp ce în cazul unei cunoașteri a priori, prin categorii, funcția ei de producere a experienței e dovedită prin experiența însăși, critica rațiunii practice trebuie să urmeze o altă cale.

Universalitatea și necesitatea judecăților sintetice a priori pe care rațiunea practică o stabilește ca lege morală poate fi gândită doar sub premisa autonomiei. Însă o voință ce-și dă singură legea și, pornind de aici, determină acțiunea cu toate urmările ei, este un act ce are drept cauză un șir ineluctabil de efecte care nu mai poate fi văzut conform unui principiu al naturii ca efect al unei cauze. O astfel de

funcțiune e numită de Kant *cauzalitate prin libertate*. Voința autonomă nu e determinată de un conținut instinctual empiric, ci de o lege a rațiunii: așa ceva nu e posibil în lanțul causal de fenomene, ci ea e capacitatea de a genera un șir causal. Autonomie există doar în măsura în care există o voință liberă, nesupusă unui nexus causal de fenomene. *Libertatea* e, deci, ultimul principiu asupra căruia se oprește analiza vieții morale, iar rezultatul acestei cercetări trebuie înțeles în sensul că există moralitate universal valabilă și necesară doar dacă există libertate. Conform principiului criticii rațiunii pure, activitatea voinței umane trebuie să cerceteze dacă în ea există libertate. Căci critica rațiunii pure a dovedit că în experiență și în cunoașterea ei teoretică nu poate fi găsită libertatea. Toate fenomenele sunt necondiționat supuse principiului fundamental al cauzalității în sensul precizat de a doua "analogie a experienței", adică acela că fiecare fenomen e condiționat printr-un alt fenomen. Astfel, prin critica rațiunii pure s-a stabilit că nu în experiență trebuie căutate condițiile vieții morale, cum a fost cazul cu cele ale vieții teoretice. Spațiul, timpul și categoriile pot fi întâlnite în experiența însăși, fiindcă ele îi sunt forme constituente, iar filosofia transcendențială e în acest caz doar reflecția asupra activităților din care se naște esența experienței înseși. Libertatea însă nu poate fi niciodată întâlnită în experiență. De aceea, dacă răspunsul la întrebarea privind aprioritatea la care legea morală emite pretenții se poate obține printr-o cunoaștere teoretică, cum a fost cazul cu paralelismele rațiunii pure, atunci aceste pretenții trebuie dovedite la fel ca în cazul pretențiilor metafizicii.

Libertatea poate fi găsită în structura fenomenală a spiritului uman tot atât de puțin ca și intuiția intelectuală. Deja critica rațiunii pure se raporta diferit la cei doi termeni. În cazul celei din urmă reiese din modul nostru sensibil de intuire că

noi, oamenii, nu putem avea o intuiție intelectuală. Dimpotrivă, în ceea ce privește libertatea, cea de-a treia antinomie a stabilit că fluxul necesar de decizii ale voinței pe care experiența îl arată sau trebuie să îl postuleze, are doar aparența unui caracter inteligibil căruia nu i se poate corela necontradictoriu cauzalitatea prin libertate. Astfel, prin critica rațiunii pure li se recunoaște oamenilor ca ființe inteligibile posibilitatea libertății, în timp ce activității omenești de cunoaștere îi este negată posibilitatea intuiției intelectuale. Așadar conceptul cosmologic de libertate din dialectica transcendențială și cel etic din critica rațiunii practice nu se suprapun perfect: primul semnifică acel caracter inteligibil căruia îi corespunde omul empiric ca fenomen, al doilea semnifică o capacitate a voinței de a se determina doar prin legea morală însăși, exceptând însă toate motivațiile empirice. Punctul comun al celor două concepte se găsește în realitatea suprasensibilă a personalității: din punct de vedere teoretic s-a dovedit că e posibilă, pentru ca, din punct de vedere practic, să fie afirmată ca necesară.

Critica rațiunii practice se sprijină explicit pe critica rațiunii teoretice fiindcă acceptă ca fiind deja dovedit că o cunoaștere limitată la experiență nu poate emite judecăți despre realitatea libertății, dedusă ca și condiție a vieții morale, adică nu poate afirma această realitate și nu o poate nega decât raportându-se la domeniul experienței. Astfel, prin metoda transcendențială s-a câștigat ideea că, în privința apriorității pretinse de legea morală, cunoașterea teoretică nu are voie să se pronunțe și că orice încercare de a întemeia astfel această pretenție la aprioritate e tot atât de greșită pe cât e aceea de a o combate. Convingerea practică e, deci, total independentă de cunoașterea teoretică. Ea nu poate nici să aștepte sprijin din partea cunoașterii teoretice și nici nu trebuie să se teamă de eventuale obiecții. Kant realizează aici acea separare a metafizicii de morală

care anterior lui apăruse sub forma accentuării, vizavi de știință, a fenomenului empiric ca adâncire până la analiza cea mai profundă a rațiunii umane. Speculațiilor metafizice și cunoașterii empirice le opune nu sentimentul vag al individualului, ci convingerea - ce unește și împlinește întreaga viață umană - în demnitatea legiferării morale. S-a arătat că această convingere necesară și universală nu trebuie să aștepte de la știință nici confirmare, nici negare. Rezultă că ea se constituie prin sine însăși, și că aprioritatea ei nu poate fi niciodată demonstrată teoretic, dar nici contestată, că ea poate și trebuie să fie crezută. Nu poate fi un om moral cel care nu e convins de universalitatea și necesitatea obligației morale, chiar dacă în conținutul ei individual e determinată empiric și nici cel ce nu e convins de aprioritatea imperativului categoric, iar această convingere e o parte integrantă a rațiunii umane: e principiul absolut al rațiunii practice pure. e inutil să încerci să demonstrezi sau să combați teoretic îndreptățirea acestei convingeri morale. Ea există ca un fapt absolut al conștiinței morale, iar a crede în realitatea ei e o necesitate universală a rațiunii umane. Așa cum în critica rațiunii pure e vorba de a găsi o știință generală și universală, în critica rațiunii practice se încearcă descoperirea unei *credințe necesare și universale*. După conceptul ei, această credință nu se poate sprijini pe o știință, ci doar poate fi descoperită și eliberată de sub vâlul înșelător al formei sale empirice.

Dacă punctul central al credinței morale îl constituie valabilitatea apriorică a legii morale, atunci ea trebuie să îndeplinească toate condițiile în care legea morală e posibilă. Credința practică realizează toate acele idei care pot fi considerate condiții ale vieții morale. Această realizare nu are loc în forma cunoașterii, ci în cea a credinței. Instituirea de către Kant pe acest temei a unei *etici metafizice a suprasensibilului* împiedică "argumentul moral" să se

constituie ca un argument în sens teoretic. Kant nu poate fi înțeles dacă această parte a filosofiei sale e considerată o continuare a alteia: viața morală e un fapt care e posibil doar în condițiile existenței libertății și a lumii suprasensibile, prin urmare s-a dovedit că libertatea și lumea suprasensibilă există. O asemenea "dovadă" contrazice toate principiile filosofiei transcendente și rezultatul criticii rațiunii pure. Cel ce aduce această acuzație nu trebuie să se mire dacă va găsi în filosofia kantiană doar o mare contradicție. În realitate, argumentația lui Kant e una *ad hominem*, ea sunând astfel: crezi în necesitatea și valabilitatea universală a legii morale, deci trebuie să creditezi și condițiile în care ea este valabilă. Condițiile amintite sunt libertatea și lumea sensibilă: prin urmare, în măsura în care întreaga ta convingere morală nu e caducă, trebuie să crezi cu necesitate și în realitatea libertății și a lumii suprasensibile. De aceea Kant numește ideile asupra cărora acționează credința practică *postulate ale rațiunii practice* pure. Se adevărește ceea ce spunea Schiller, și anume că această teorie înseamnă pentru om "aducerea la certitudine" a ceea ce nu poate fi dovedit.

În filosofia practică reapar acele idei pe care filosofia teoretică le considerase a fi sarcinile cele mai înalte, de neatins pentru cunoaștere, ale procesului de reprezentare, iar astfel se arată că acele sarcini își au rădăcinile nu atât în motivațiile teoretice, cât în cele practice. Ele apar într-o succesiune și configurație diferite. Căci punctul de pornire al *metafizicii credinței morale* trebuie să-l constituie ideea de libertate la care trimite analiza conștiinței morale ca la un temei al ei. Dacă ținem la necesitatea și valabilitatea universală a datoriei morale, trebuie să credem că voința noastră poate să-și dea sieși legi și să-și orienteze după ele acțiunile, să credem deci că ea este liberă. Altfel, Kant ar fi încercat să demonstreze teoretic că există libertate a voinței și să deducă de aici legitatea morală, deci să

întemeieze obligația morală prin capacitatea realizării ei (*das Sollen durch das Können zu begründen*). Credința practică a lui Kant urmează însă o cale opusă. Ea pornește de la convingerea categorică, indiscutabilă a imperativului moral și dobândește prin ea certitudinea morală a capacității de a-l realiza. Pentru el e valabil principiul practic: "poți pentru că trebuie".

Certitudinea credinței în libertate e importantă fiindcă include și certitudinea asupra *realității unei lumi suprasensibile a lucrului în sine*. Neputând fi întâlnită în lumea suprasensibilă, libertatea trebuie să aparțină unei lumi suprasensibile. Din cauză că toate fenomenele se supun legii cauzalității, libertatea e de căutat doar la lucrurile în sine. *Deci convingerea noastră că voința e liberă, realizează conceptul de lucruri în sine, problematic pentru filosofia teoretică*. Conștiința noastră morală ne constrânge să credem că pe lângă lumea noastră a experienței mai există una pe care cunoașterea o poate afirma doar ca posibilă. Se justifică astfel denumirea de "imperiul al fenomenelor" dată lumii noastre sensibile. Autocunoașterea noastră morală ne arată că avem două esențe și că viața noastră se mișcă pe granița dintre lumea sensibilă și cea suprasensibilă. Ca ființe sensibile suntem supuși legilor spațiului și timpului, și categoriilor, ca ființe inteligibile suntem liberi și ne dăm nouă înșine legea universală a datoriei. Sub aspect empiric suntem condiționați cu necesitate naturală în întreaga desfășurare a activității voinței noastre, însă aspectul empiric e doar forma de fenomenalizare accesibilă nouă pe care o ia *caracterul nostru inteligibil*, adevărata esență a acestor fenomene, de care și este răspunzător. Glasul aspectului inteligibil se face auzit în aspectul sensibil prin certitudine. Deși cunoașterea încearcă să ne arate că luarea de decizii în situații concrete se petrece după legi ineluctabile ale naturii, conștiința noastră morală ne spune totuși că aspectul nostru empiric e fenomenalizarea celui inteligibil care, în virtutea

libertății sale, ar fi putut fi altfel. Necesitatea e doar fenomenalizarea esenței noastre, libertatea e însăși această esență. Astfel rezolvă Kant prin fenomenalism antinomia dintre libertate și necesitatea naturii, iar teoria sa despre aspectul inteligibil și empiric e o formulare mai exactă conceptual a acelui mit platonician care făcea responsabil de procesul necesar al deciziei voinței un act atemporal și premundan al alegerii libere a individului. În fapt, la baza celor două teorii înrudite stă dorința de a purifica credința științifică în mecanismul psihologic al activității umane a voinței prin conștiința morală a responsabilității. La Kant, aceasta are loc prin echivalarea, chiar și în psihologia transcendentă, a conceptului de libertate, care în sens etic înseamnă determinarea voinței "pure" prin forma legii, cu aspectul inteligibil al individului care "s-ar fi putut decide și altfel".

După ce prin credința în legea morală a fost întemeiată credința în libertate și în realitatea unei lumi suprasensibile a lucrurilor în sine, Kant e de părere că această metafizică practică mai poate fi dezvoltată. Pentru aceasta el folosește un argument care îl trimite dincolo de perspectiva întemeierii moral-filosofice și, într-o oarecare măsură, înapoi la teoriile din tinerețe. Uimitoarea conexiune dintre sensibil și suprasensibil în esența omului se oglindește în antagonismul dintre impulsurile noastre naturale și cele morale. Principiul suprem al celor dintâi e fericirea, al celor din urmă e împlinirea legii morale pe care o desemnăm ca virtute. Însă natura umană e doar una, iar această unitate pretinde o sinteză superioară a celor două aspecte ale ființei noastre. Conform primatului rațiunii practice, această sinteză poate să conște doar în subordonarea momentului sensibil față de cel suprasensibil. De aici rezultă propoziția sintetică după care din perspectiva conștiinței noastre morale doar virtutea e demnă să atingă fericirea. Deși anterior Kant susținuse cu deplină seriozitate că

virtutea constă în supunerea necondiționată față de legea morală fără nici o raportare la fericire, totuși conceptul binelui celui mai înalt include cerința de a gândi lumea astfel încât în ea fericirea să nu fie doar dezirabilă, ci și parte a ei. Același om care a conceput lumea suficient de serios pentru a pretinde că noi nu trăim pentru a fi fericiți, ci pentru a ne face datoria, același om s-a putut atât de puțin desprinde de ultimul rest de eudemonism înrădăcinat în spiritul omenesc încât a considerat parte componentă a credinței morale necesare și universale faptul de a fi convins că, în ultima instanță, acțiunii morale trebuie să-i revină și fericirea cea mai mare. Pe aceasta se întemeiază ambele postulate ale rațiunii practice. E un fapt că în existența cotidiană omul virtuos nu ajunge la fericire acționând moral. De aceea, dacă e să credem în realitatea binelui absolut, ea nu poate fi găsită în lumea sensibilă a fenomenelor, ci doar în faptul că omul duce o existență atemporală, în lumea suprasensibilă. E ideea critică a *nemuririi* sufletului. Dar chiar și pentru o viață fără de moarte, realizarea binelui absolut în și pentru sine nu e garantată. Fiindcă prin conceptul de necesitate cauzală a naturii nu se garantează că virtutea în *progressus ad infinitum* aduce fericirea. Realizarea binelui absolut nu e garantată de credința noastră într-o *ordine morală a lumii* care a aranjat procesele necesare ale naturii astfel încât virtutea să ducă la fericire. Structura comună și complementaritatea lumii sensibile și a celei suprasensibile pot fi concepute doar de o ființă absolută, doar de Dumnezeu. De aceea, pe cât de sigură e credința în realitatea celui mai mare bine, tot atât de sigură trebuie să fie și credința în existența divinității. Prin urmare, cele trei idei ale rațiunii teoretice - cosmologică, psihologică și teologică - se transformă în cele trei postulate ale rațiunii practice: libertate, nemurire și divinitate. Credința universală și necesară a conștiinței morale implică la Kant o meta-

fizică a lumii suprasensibile ce exprimă conceptual convingerea că suntem ființe libere și nemuritoare, care aparțin unei ordini morale a lumii, determinate de divinitate. Rațiunea umană se arată a fi legată în latura ei practică de lumea nemuritoare. Conștiința teoretică are doar posibilitatea acestei lumi, dar chiar și aceasta numai fiindcă scopurile sale sunt determinate de conștiința morală.

Abia imaginea de ansamblu ne oferă cu exactitate părerea lui Kant despre metafizică în măsura în care de la ea se așteaptă reprezentarea unei lumi suprasensibile, dincolo de experiență. În calitate de cunoaștere ea este imposibilă, ca și convingere e demonstrată nu doar ca fiind posibilă, ci și ca fiind întemeiată necesar și universal în rațiunea morală a omului. De aceea etica, teoria rațiunii morale a omului, nu poate fi construită nici pe o oarecare bază fenomenală, nici pe vreo tentativă de metafizică științifică, ci doar pe "faptul transcendent" al conștiinței morale și pe analiza apriorității sale. Departate de a putea fi derivată dintr-o concepție asupra lumii, morala e singura cale pe care poate fi obținută credința în esența suprasensibilă a lucrurilor: ea nu poate fi dovedită, ci doar crezută.

În acest sens, Kant desemnează credința în rațiune ca punctul de vedere "orientativ" ce conduce filosofia critică prin "noaptea suprasensibilului" și are grijă să nu se rătăcească în ea. Cunoașterea științifică nu are nici o cale de acces la suprasensibil. Kant respinge chiar și acea capacitate mistică de percepție ce oferă, ca sentiment individual, certitudinea nemijlocită a puterii suprasensibilului, fiindcă în cadrul experienței umane nu poate fi găsită o astfel de certitudine. A considera aceasta, împreună cu religiile pozitive, o revelație supranaturală sau, alături de misticii și filosofii sentimentului, o capacitate suprasensibilă de percepție reprezintă pentru Kant o fantezie sau, în cel mai bun caz, flecăreală. Decizia finală în a stabili dacă

reprezentările considerate revelații sau percepții suprasensibile sunt adevărate sau divine, poate fi luată în mod necesar și universal valabil doar prin rațiune, însă nu cea teoretică, ci cea practică. Orice reprezentare a lumii suprasensibile trebuie adusă în fața forului moral și examinată sub aspectul concordanței cu credința rațională. Voința autonomă poate considera divin un imperativ doar fiindcă e moral și e realizat de credința în realitatea unei ordini morale a lumii garantată de divinitate. În această privință se poate afirma despre formele empirice ale credinței: "După fructele lor trebuie să le recunoașteți". În locul moralei teologice sau metafizice, Kant pune deci conceptul de *teologie morală*: Credința apriorică a rațiunii practice condiționează o metafizică a suprasensibilului al cărei punct central e ideea de Dumnezeu.

Filosofia religiei s-ar limita la postulatele credinței morale, dacă ar vrea să se limiteze doar la sursele de convingere ale rațiunii practice pure. Viața religioasă e un fapt empiric. Ea conține relațiile omului empiric cu ideile rațiunii practice. De aceea, în sistemul critic filosofia religiei reprezintă o cercetare a adevăratei vieți religioase a omului din perspectiva axiologică a metafizicii credinței. Ea nu e o descriere a vieții religioase scindate a omenirii, ci trebuie să stabilească ce din cadrul vieții religioase e condiționat de simpla rațiune, adică de postulatele practice. Dacă, ținând cont de originea lor istorică, înlocuim fiecare dintre religiile existente cu elemente empirice, filosofia religiei trebuie să descopere elementele care, prin credința pur morală a rațiunii, sunt impuse conștiinței religioase ca determinatii esențiale. În dezvoltarea acestei teze, autorul criticismului se oprește atât cât poate asupra teoriilor și convingerilor religiei pozitive în care a fost educat, protestantismul de nuanță pietistă, și încearcă o corelare cu teoriile sale filosofice, rezultatele depășind în parte ceea ce ar fi putut obține pe cale logică.

Aşa cum pentru metafizica naturii a fost necesar să se extragă din experienţă conceptul general de mişcare, tot astfel, filosofia religiei trebuie să ia act de *faptul fundamental al vieţii religioase* pentru a putea să o raporteze la credinţa morală. În această analiză, Kant porneşte de la relaţia esenţială a omului empiric cu legea morală. Legea morală apare în conştiinţa noastră ca un imperativ categoric, ca o cerinţă care nu este, dar trebuie să fie îndeplinită necondiţionat. Cerinţa imperativă a legii morale ar fi imposibilă dacă omul ar realiza-o perfect. Dacă acel "trebuie" oferă credinţei morale convingerea posibilităţii de realizare, ea nu implică mai puţin nici conştiinţa neîmplinirii sale empirice. Pentru oameni nu există conştiinţa morală fără conştiinţa propriei imperfecţiuni şi inadecvări morale. Rezultă o *nevoie universală şi necesară a raţiunii* de a se elibera de aceasta imperfecţiune, iar fiindcă imperfecţiunea e recunoscută de conştiinţa morală ca parte esenţială a naturii umane, ea se transformă în dorinţa de a fi eliberat. *Nevoia de eliberare*, luată în sens moral, se dovedeşte a fi o componentă necesară a organizării umane generale, o consecinţă a raţiunii practice. Kant o consideră a fi esenţa vieţii religioase.

Astfel se explică afinitatea filosofiei lui Kant cu creştinismul, religia care a exprimat cel mai clar şi profund adevăratul miez al vieţii religioase, punându-l la baza sistemului său de dogme. Filosofia kantiană a religiei încearcă să arate în ce sens ideile de bază ale creştinismului pot fi înţelese prin raţiune şi concepute ca aplicaţii ale credinţei pur morale asupra nevoii de mântuire. Punctul lor de pornire îl constituie cercetarea filosofică a teoriei care exprimă cel mai sugestiv nevoia de mântuire: teoria păcatului. Fără îndoială, nevoia de eliberare îşi are originea în natura duplicitară a omului, în virtutea căreia legii morale i se opune antagonic mecanismul natural cu întreaga sa năzuinţă spre fericire. Însă năzuinţa spre fericire

caracteristică instinctelor primare nu poate fi desemnată ca fiind rea în sine căci răul, ca și binele, e un criteriu moral care nu are nici un sens în cadrul mecanismului instinctual. Atributele *bun* și *rău* nu pot fi aplicate nici în lumea sensibilă, nici în cea inteligibilă. Acolo unde e valabilă doar legea naturii sau doar legea morală nu există nici bine și nici rău. Binele și răul presupun un raport între motivațiile sensibile și cele morale. Legea morală presupune subordonarea motivațiilor fizice față de cele morale. Voința în care acest raport devine efectiv o numim bună sau sfântă. De fapt, în ființa umană raportul corect dintre cele două tipuri de motivații e de la bun început inversat. Prin conștientizarea legii morale are loc în omul natural subordonarea acestei legi față de pulsuniile fizice. Această "înclinație" originară de a înlătura legea morală acceptată și de a urma nevoile simțurilor e numită de Kant *răul radical* din ființa umană. El e un fapt, însă unul care nu poate fi conceput. El nu poate fi explicat nici prin caracterul empiric al individualului, nici printr-un raport în timp al exemplarelor succesive ale speciei umane. Căderea în păcat nu poate fi concepută ca un fapt unic ale cărui urmări se transmit ereditar, nici ca realizându-se în fiecare individ. Povestea biblică e văzută ca o exprimare simbolică a conștiinței noastre despre acest fapt. Credința morală ce cunoaște aspectul inteligibil prin raportare la cel sensibil trebuie să vadă în cel dintâi responsabilul pentru forma viciată de apariție a celui din urmă. Iar dacă omul concepe aceasta raportare în întregime sau nu o concepe deloc, credința dobândește pentru el sensul cutremurător de a trebui să fie convins că nu forma condiționată natural a fenomenului, ci esența sa cea mai profundă poartă vina aceluia rău radical.

De aici se poate deduce întreaga sarcină a vieții religioase. *Lupta principiului bun din om împotriva celui rău* duce în cele din urmă la victoria binelui pe care îl purtăm în noi ca o conștiință absolută a

obligației. Scopul ei este să anuleze relația greșită dintre motivații și să-l inverseze. Opoziția nu e graduală, ci principială. Inversarea pretinsă nu poate avea loc printr-un proces treptat, printr-un eveniment la nivel empiric. Inversarea presupune ca în aspectul inteligibil - baza răului radical - să aibă loc o inversare deplină și, astfel, o re-creare spontană a întregii sale esențe. Această proprietate a inteligibilului, această "renaștere" liberă a sa e tot atât de dificil de conceput ca și originea răului. O modificare în lumea inteligibilă nu poate fi niciodată cunoscută deoarece, în cazul ei, singura condiție în care modificările pot fi cunoscute, intuiția temporală, nu are loc. Chiar și conceptul de modificare nu are nici un sens în lumea inteligibilă deoarece presupune timpul. Posibilitatea unei astfel de renașteri trebuie luată în considerare deoarece fără ea ar fi imposibilă suprimarea răului și realizarea nevoii de mântuire. Dacă nu poate înțelege cum are loc renașterea, credinței îi sunt accesibile totuși condițiile ei. Lupta împotriva răului e condiționată de ideea binelui din noi care însă nu ar avea nici un efect dacă nu am crede în posibilitatea ei de realizare. Puterea mântuitoare poate consta în vitalitatea cu care idealul de om absolut bun și perfect acționează în conștiința noastră. Reprezentarea *omului moral ideal* și credința în realitatea sa e de aceea adevărata condiție a renașterii. În acest ideal, ordonarea divină a lumii domnește în întregime. Tot astfel, renașterea e reprezentarea unui om divin sau a unui om-demiurg și, în măsura în care e idealul propriei noastre rațiuni practice, omul-demiurg constituie forța mântuitoare prin care se petrece renașterea. Prin idealul moral și tendința de a-l împlini sunt iertate slăbiciunile indivizilor și ispășite păcatele lor. Dragostea practică față de acest ideal e un surogat pentru vina de neiertat pe care o aduce cu sine răul radical.

În acest spirit, Kant oferă propria sa explicație moral-filosofică a fundamentelor creștinismului.

Departate de el acea lipsă de înțelegere cu care raționalismul obișnuit a exploatat câteva concepte metafizice în scopuri facil moralizatoare. Cu întreaga seriozitate a naturii sale profund morale, Kant a conceput nevoia de mântuire ca un impuls necesar al rațiunii umane, a conceput subtil formele ce trebuie acceptate din motive pur morale și a arătat că tocmai teoriile creștine ale diferențierii sunt identice cu aceste forme. Nu a fost adeptul religiei naturale ca știință rațională. Nu a considerat iluzorie viața religioasă, ci un flux necesar de activitate morală a rațiunii, văzând în creștinism cel mai înalt produs al vieții religioase, nucleul acesteia, ideile credinței raționale fiind cuprinse în dogmele sale. Sub acest aspect, Kant, ca și Lessing, de altfel, e foarte apropiat de teologia speculativă care a încercat să dezvolte mistica evului mediu și a epocii reformei, doar că nu e vorba de cunoștințe teoretice, ci de nevoi ale credinței morale, pe care el încearcă să le demonstreze ca formulări pozitive necesare și universale. De aceea au fost raționaliștii dezamăgiți de raportul intim dintre filosofia kantiană a religiei și creștinismul pozitiv. În timp ce ei au repudiat misterele creștinismului, Kant a văzut în acestea exprimarea simbolică a nevoilor morale ale rațiunii. Pe măsură ce entuziasmul raționaliștilor față de întemeierea religiei pe morală creștea, se înmulțeau și reținerile lor vizavi de faptul că la Kant aceasta întemeiere e abordată în profunzime, că nu se mulțumea cu tipurile de discurs despre bunăvoința divină și desăvârșirea într-o viață nemuritoare. Kant a descoperit secrete nedemonstrabile pe care conștiința morală le poartă cu sine, alături de credința și nevoile sale, și a redescoperit aceste credințe în religia pozitivă pe care ei crezuseră a o fi demonstrat și a cărei profunzime nu au pătruns-o niciodată cu adevărat. Poziția lui Kant depășește partizanatele și antipatia la fel de puțin întemeiată cu care ortodoxismul confesional a receptat și a negat *Religia în*

granițele rațiunii. Căci așa cum filosoful a îngrădit elementul rațional, tot așa a făcut și cu cel pozitiv.

S-a pus întrebarea de ce principiile credinței raționale nu apar într-o formă pur morală, ci în forma pozitivă a dogmelor. Motivul, spune Kant, sunt slăbiciunile morale ale naturii umane. Omul e incapabil să urmeze singur impulsul moral atâta vreme cât acesta apare sub forma legii morale. Nu îl poate urma atâta timp cât îl concepe doar ca lege morală pe care și-a dat-o sieși, ceea ce și este în realitate. Ea devine constrângătoare pentru om dacă și-o reprezintă sub forma poruncilor divine. Această reprezentare constituie o credință dacă se arată că, pentru întemeierea filosofică, poruncile sunt divine fiindcă au fost recunoscute ca morale și nu invers. Însă omul, prin motivațiile sale empirice, trebuie să folosească în viața concretă, istorică, socială, credința în originea lor divină ca sistem ce sprijină acțiunea legii morale. În aceasta constă originea și îndreptățirea celorlalte forme pe care, sub efectul momentelor empirice ale reprezentării, credința pură a rațiunii le-a luat în religiile pozitive. Acest moment luat în sine ar duce doar la cristalizarea convingerilor individuale în domeniul vieții religioase. În realitate e vorba de manifestarea credinței practice în comunitatea umană. De aici apare cerința rațiunii ca cei ce au și vor să trăiască în aceeași credință să formeze un stat etic: biserica. Din punct de vedere teoretic și practic, biserica e o comunitate morală necesară și universală a tuturor oamenilor renăscuți sau, cum a spus Kant, *împărăția lui Dumnezeu pe pământ*. Domnia ordinii morale în viața terestră, sensibilă, a fenomenelor e *bunul cel mai de preț* pe care l-a dat vreodată religia. E bunul cel mai de preț pentru *specie*, iar conceptul său conține, la fel ca și conceptul de cel mai de preț bun pentru individ, identitatea dintre virtute și fericire, idealul împăcării dintre cele două împărății, a libertății și a necesității, a moralei și a naturii.

E singurul ideal în a cărui înfăptuire trebuie să credem și care totuși nu poate fi împlinit în experiență. În experiență, ideea de biserică ia diversele forme empirice care apar în istorie. Raportul dintre ele și valoarea lor se determină în funcție de apropierea pe care o au față de idealul "bisericii invizibile". Aceasta e relația lui Kant cu punctul de vedere istoric al lui Lessing despre educația speciei umane, cu diferența că, în locul educației prin revelare, el pune preocuparea pentru nevoia necesară și universală a rațiunii. Istoria religiilor e procesul iluminării morale prin care omenirea conștientizează tot mai clar credința apriorică ce își are temeiul în organizarea rațiunii. Această dezvoltare culminează în creștinism și, prin ideile sale fundamentale atinge într-o formă simbolică scopul autocunoașterii depline a credinței religioase. Procesul nu se termină însă aici. Biserică invizibilă nu există, iar atunci când biserica vizibilă vrea să se pună capăt acestei dezvoltări, atunci când se consideră mai mult decât o instituție educativă determinată istoric în vederea bisericii invizibile, când încearcă să înlăture "momentul statutar" fără de care organizarea ei empirică nu e posibilă, când din religie a credinței morale a devenit serviciu confesional pentru obținerea de favoruri, atunci, spune Kant, bisericile vizibile se transformă în producătoare de sclavagism și ipocrizie. Ca și raționalismul, Kant realizează o critică a religiei pozitive pe baza religiei "pure". Aceasta din urmă nu e pentru el un sistem de adevăruri naturale, ci credința morală corelată în mod necesar și universal valabil cu nevoia apriorică de mântuire a omului. Dacă religia "pură" există cu adevărat sau nu, e tot atât de lipsit de importanță ca și realitatea empirică a acțiunii morale pentru valabilitatea legii morale. Amândouă, legea morală și credința rațională sunt idealuri absolute ce condiționează dezvoltarea vieții concrete a omului și îi judecă valoarea fără să o fi pătruns vreodată deplin.

Din aprioritatea legii morale rezultă, aşadar, metafizica credinţei şi, prin aplicarea ei la nevoia de mântuire a omului, filosofia religiei. Dar trebuie să rezulte şi o metafizică în sensul critic de cunoaştere apriorică a experienţei, o *metafizică a moravurilor* care nu va cuprinde, precum metafizica naturii, o cunoaştere necesară şi universală a faptelor reale, ci o legiferare necesară şi universală a lumii morale. Principiu ei trebuie să-l constituie subsumarea faptelor concrete ale vieţii umane sub legea morală şi derivarea din ea a unor imperative particulare. Legea morală pretinde de la noi acţiuni ce provin dintr-o anumită dispoziţie. Din punct de vedere moral, acţiunile şi dispoziţiile sunt atât de strâns legate încât din dispoziţii drepte urmează cu necesitate acţiuni drepte. Doar în afara vieţii umane pot avea loc acţiunile din interese personale, din obişnuinţă, printr-un impuls intern sau extern. Deci, în acest caz, acţiunea e posibilă fără dispoziţie. Astfel, contradicţia dintre moralitate şi legalitate împarte în două metafizica moravurilor. Dacă tot ce pretinde legea morală e o datorie, dispoziţiile cerute de ea sunt numite de Kant *datorii ale virtuţii*, acţiunile pretinse de ele sunt datorii ale dreptului şi astfel bazele metafizice ale virtuţii şi ale teoriei dreptului sunt tratate separat.

Pentru obţinerea de indicaţii morale particulare, imperativul categoric se arată doar în forma propoziţiilor despre *apărarea demnităţii omului*, dar nici aici pe deplin suficient. El determină pozitiv şi negativ orientarea moralei kantiene. În vreme ce dispoziţia virtuoasă constă în apărarea demnităţii omului, datoriile pot fi doar de la om la om. De aceea, Kant exclude datoriile faţă de fiinţe superioare sau inferioare. După el, nu există datorii faţă de animale. Datoria faţă de noi înşine şi faţă de ceilalţi oameni e să tratăm animalele "omeneşte". Despre o datorie faţă de Dumnezeu poate fi vorba doar în credinţa religioasă, nu şi în morala a cărei sarcină e să aplice imperativul

categoric la experiență. Datoriile ce pot fi deduse se împart din punct de vedere pozitiv în datorii pe care omul le are față de sine și față de ceilalți oameni. În dezvoltarea acestui sistem, personalitatea lui Kant își dezvăluie trăsăturile uimitoare, aduse cu vârsta până la o severitate extremă. Bărbatul Kant se ivește în fața noastră când îl vedem cerând ca omul să nu se lase niciodată înstrăinat de sine, să nu-și lase drepturile călcate în picioare, să facă tot ceea ce fizic și psihic e posibil pentru a-și păstra și a-și mări valoarea morală. Caracteristic în această privință e că printre datoriile omului față de sine Kant socotește și sinceritatea. Repudierea minciunii are loc nu din cauza efectelor sociale nocive, ci fiindcă distruge respectul omului față de sine, fiindcă distruge definitiv sentimentul demnității sale morale. Sinceritatea are pentru Kant o valoare atât de mare încât nu a ezitat să pună datoria omului față de sine însuși chiar deasupra datoriei față de ceilalți. Într-o mică lucrare a arătat că nu există vreun drept moral pentru a "minți din dragoste față de oameni", și că salvarea unui prieten de la o moarte sigură nu poate fi obținută printr-o minciună. Căci ar fi mai bine să se piardă viața unui om decât să se nimicească demnitatea morală a altuia. Pedagogia kantiană, în a cărei dezvoltare filosoful a folosit principiile lui Rousseau, fără a aduce în plus decât unele observații fine despre cunoașterea profundă a naturii umane, are în centru nevoia de a crește copilul în spiritul adevărului și de a-i fi cultivată de la bun început voința morală, opusă minciunii (ce constituie începutul oricărui viciu). Pedepsele cele mai grave, cele care ating demnitatea personală sunt justificate doar atunci când copilul minte. Urmarea minciunii trebuie simțită de copil ca "nedemnă". Caracteristic pentru seriozitatea aproape incredibilă cu care Kant supune întreaga viață imperativului categoric e faptul că prin întrebările cazuistice a încercat să stabilească în ce mod și în ce limite obligațiile omului sunt

îndeplinite cinstit în diverse situații, ajungând până la regulile dietei, cele ale întâlnirilor mondene, bunelor maniere etc. Oricât de pedant ar suna aceste considerații, ele dovedesc că a respectat el însuși ceea ce a pretins că este principiu al vieții morale: să conștientizezi întotdeauna datoria, să acționezi după ea și să nu-ți pierzi niciodată în viața practică spiritul critic înaintea certitudinii.

În tratarea obligațiilor față de alții, rigoarea lui Kant e și mai accentuată. Înainte de toate, refuză să confere o valoare morală acțiunilor ce provin din sentimente naturale. "Patologia milei" nu ține de morală. Dacă un om face bine celorlalți fiindcă nu-i poate vedea suferind, faptul poate avea urmări folositoare și să fie prețuit în viața socială.

Acțiunea are o valoare morală doar atunci când provine dintr-o dispoziție ce recunoaște în faptul bun o datorie și îl realizează în contradicție cu propria sa înclinație. În fapt, Kant ajunge la consecința că lucrurile stau ca și cum condiția indispensabilă pentru o acțiune cu adevărat morală ar fi o înclinație naturală amorală, ca și cum moralitatea ar putea fi afectată de așa-numitele înclinații ale inimii. Acesta e sensul vizat de renumitele epigrame ale lui Schiller împotriva rigorii kantiene, atingându-i punctul sensibil. Conceptualizarea kantiană a vieții morale presupune o victorie a motivațiilor morale în lupta cu impulsurile naturale. Astfel, legea morală își pierde pentru el din valoare fiindcă legea naturală a mecanismului psihologic anticipează aceeași reușită. Valoarea legii morale și a acțiunii libere determinate de ea constă pentru Kant în aceea că ea pretinde ceva ce legile naturii nu pot realiza. Obligația morală are sens doar în opoziție cu cea naturală. Caracterul inteligibil al eticii kantiene implică o concepție a vieții naturale după care, lăsată în voia ei, ea ar conduce nu în mod necesar, ci doar întâmplător la rezultate legale, în cele mai multe cazuri, însă, ar contrazice direct legea morală prin

urmările sale. De aceea, Kant e reprezentantul unui *pesimism etic*. Obligația necondiționată a legii morale are ca premisă faptul că impulsul natural o contrazice. Omul percepe legea morală ca o normă doar fiindcă impulsul său natural se opune. Acest pesimism etic e scos la iveală în teoria despre răul radical și e ceea ce-l desparte principial pe Kant de Rousseau pentru care binele originar al naturii umane era o dogmă de nezdruncinat.

Într-o expunere amănunțită, Kant împarte datoriile în datorii ale dragostei și datorii ale atenției, descoperind finalmente că ele apar cel mai clar în relația de prietenie pe care o preamărește ca cea mai pură și cea mai morală relație posibilă între oameni. Limitarea obligațiilor morale la raporturile personale dintre oameni așază filosofia morală kantiană în cadrul tendinței generale a secolului al XVIII-lea care din principiu nu voia să recunoască valoarea morală proprie vieții sociale. În ultimă instanță, și etica sa rămâne individualistă: Omul individual în activitatea sa morală și față de ceilalți oameni, în relațiile sale personale - acesta e la Kant obiectul legiferării morale. În structurarea filosofiei sale, el se opune principial instituțiilor publice fiindcă ele nu conțin o comunitate internă, în sens propriu morală, ci doar una "legală" a vieții omenești. Și totuși, tocmai el a dat impulsul cel mai puternic în tratarea formelor comunității pentru a explica științific scopul moral pe care ele trebuie să-l îndeplinească și temeiul moral pe care se bazează.

Acest raport specific apare în faptul că, la Kant, relațiile dintre *filosofia dreptului* și etică sunt clasificate și complicate în mod ciudat. Datorită distincției între legalitate și moralitate, Kant păstrează ideea lui Thomasius și, după aceasta, a lui Wolff, că teoria dreptului are de-a face doar cu forma exterioară a vieții umane. Ea privește acțiunile și nu dispozițiile. E domeniul exteriorității și al constrângerii. Acțiunile pot fi constrânse, dispozițiile - nu. Dar chiar și pentru

Kant, conviețuirea legală a oamenilor e o manifestare a esenței lor practice, de aceea și ea trebuie să apară principiul general al rațiunii practice. Cu o altă întemeiere, în forme și formule diferite, Kant aderă în cele din urmă la ideea lui Leibniz că filosofia dreptului trebuie să constituie doar o parte a filosofiei practice generale și să pornească de la principiul ei fundamental, chiar dacă respinge orice legătură a teoriei dreptului cu morala, adică cu teoria obligațiilor morale particulare ale individului uman. Deși nici în exprimarea lui Kant nu apare vreun raport propriu-zis "moral" pe care l-ar pune din principiu la baza explicării filosofice a dreptului, acesta e totuși o expresie a rațiunii practice, e temeiul moralei individuale, cauza finală a întregii vieți sociale. În ultimul caz, manifestarea libertății indivizilor conduce cu necesitate la conflicte. Viața politică e lupta oamenilor pentru manifestarea libertății lor. Dacă fiecare și-ar folosi libertatea pentru a îndeplini legea morală nu ar apărea nici un conflict. Însă omul e rău. El își transformă libertatea în arbitrar și se întreabă dacă există condiții în care, printr-o lege universală a libertății, arbitraritatea unuia față de celalalt ar putea fi limitată, evitându-se astfel conflictele. Kant numește *drept* chintesenta acestor condiții.

De aici se poate deduce raportarea lui Kant la concepția care desemnează dreptul natural ca drept înăscut. După Kant, omului nu-i este înăscut nimic altceva decât libertatea și dreptul inalienabil de a o manifesta, nimic altceva decât determinarea și forța de a-și da sieși legea, dar și dreptul de a acționa după o astfel de lege. Orice altceva trebuie să fie câștigat pe baza și în virtutea acestei libertăți. Individul nu poate realiza o situație dreaptă doar pentru sine, ci fiindcă există o voință generală, care îi trasează manifestării libertății individuale anumite limite, astfel încât ea nu suprimă libertatea celui alt, ci generalizează pretențiile individului. O asemenea voință generală e

posibilă doar prin intermediul statului și, de aceea, dreptul există pentru Kant doar în cadrul și prin intermediul statului.

Ține de esența dreptului ca legile sale, din cauza raportării la ansamblul vieții umane, să fie constrângătoare, ceea ce ele sunt doar prin domnia unei voințe generale, evidențiate în instituțiile comunitare. Toate acele relații ce țin de așa-numitul drept privat și reglementează raportarea unui individ uman la altul apar deja în starea naturală, dar sunt valabile în ea doar provizoriu, devenind "peremptorii" abia în stat. În cadrul acestor relații de drept privat, Kant tratează, pe lângă dreptul obiectiv al proprietății și dreptul personal al contractului, dreptul "real-personal" al căsniciei și familiei. Din aceste relații, Kant a știut să extragă doar latura lor juridică. Nu a abordat semnificația morală a căsniciei, fapt scuzabil dacă avem în vedere lipsa experienței personale. Căsnicia e tratată de Kant doar ca o relație juridică, neapărând în morala sa. Există totuși anumite temeuri morale, deducții din imperativul categoric și interdicția sa de a folosi omul vreodată doar ca mijloc, prin care explică monogamia ca unica formă dreaptă de căsnicie.

În concepția asupra statului, Kant se referă mai mult explicit la teoria contractului. Pentru a nu rata această concepție trebuie să ne reamintim esența metodei critice. Profesorilor de drept natural teoria contractului le apare ca explicație a constituirii istorice a statului; pentru ei, teoria conține un element fictiv, și anume acela că oamenii, după ce au înțeles imposibilitatea stării naturale, au încheiat un contract prin care se constituia statul, fiecare voință individuală trebuind să se supună celei generale. După Kant, un contract cu valoare juridică obiectivă e posibil doar în stat. Și dacă vorbește despre sarcina statului de a respecta un contract, aceasta înseamnă cel mult că, dacă se dorește o întemeiere dreaptă a statului, ea

poate fi obținută doar printr-un contract care îl presupune deja. *Contractul social* e "ideea regulativă" a întemeierii absolute a vieții în stat, întemeiere care poate avea loc doar în cadrul lui. Viața în stat e un fapt absolut al vieții în societatea umană și condiție ultimă pentru toate formele individuale de drept care există. În expunerea teoriei sale asupra statului, Kant vede ca esență a statului principiul dreptății a cărui punere în practică are loc prin separarea puterilor în legislativ, executiv și judecătoresc. Doar această separare asigură domnia legii și exclude nedreptatea. Însă legiferarea trebuie să fie expresia adecvată a voinței generale. De aceea, în activitatea legiferatoare fiecare cetățean trebuie să fie liber și să aibă aceleași drepturi de a acționa ca și ceilalți. Legiferarea dreaptă e posibilă doar în forma "republicană", care nu doar că nu exclude un executiv monarhic într-o monarhie constituțională, ci abia împreună garantează înfăptuirea voinței generale. Doar în acest sens aderă Kant la tendințele reformiste ale uniunii nord-americane și ale revoluției franceze. Statul ideal înseamnă pentru el același lucru ca și la Montesquieu și Locke, iar republica îi părea cea mai umilă formă de stat fiindcă acorda valabilitate absolută legilor și lăsa spațiu de mișcare arbitrarității indivizilor. La celălalt capăt, domnia pură a dreptății e reprezentată la Kant de statul lui Friedrich cel Mare în care vedea întruchipată politic conștiința datoriei din imperativul categoric. În acest stat era împlinită condiția pe care o considera suficientă pentru a permite acțiunea individualului asupra vieții publice: libertatea de expresie, publicitatea neîngrădită.

După Kant, sarcina puterii de stat nu e doar de a înfăptui dreptatea, iar mandatul de a se amesteca în viața individului nu se limitează la respectarea ordinilor sau interdicțiilor statului prin coerciție. Conceptului moral de dreptate pe care statul trebuie să-l realizeze, îi aparține după Kant și validarea ei în

forma pedepsei. *Dreptul de a pedepsi* nu provine din necesități și nevoi empirice, nu e un mijloc de a respecta legea și de a o feri de încălcare, și nici un mod pedagogic de perfecționare, ci un act revelat de recompensare care, după Kant, e pretins de dreptate. Conștiința morală pretinde ca infracțiunea să fie ispășită prin suferință și, din cauză că individul nu e capabil singur de ispășire, aceasta trebuie executată de stat. În acest sens riguros pretinde Kant menținerea pedepsei cu moartea. Dacă nu mai există dreptate, viața oamenilor nu mai are nici un sens. Fără a-i lua în considerare utilitatea, pedeapsa trebuie executată din necesități morale. Teoria kantiană a pedepsei, oricât de larg ar fi principiul ei după care sentimentul recompensei e o parte a conștiinței morale, conține totuși dovada că statul e, pentru el, nu doar un mecanism de reglare a conviețuirii de ansamblu a oamenilor, ci, în sens profund, o instituție a rațiunii practice, un produs al moralității. Întreaga sa concepție politică duce la ideea fundamentală că existența dreaptă trebuie să fie ordine a conviețuirii de ansamblu a oamenilor după principii ale rațiunii morale.

Tocmai prin aceasta se opune ferm teoriilor anterioare care au căutat scopul statului în orientarea spre eudemonism, fie că e luată în considerare fericirea individuală sau cea generală. Din acest punct de vedere concepția istorică a lui Kant a câștigat în profunzime. Și dacă nu în expunerea, atunci cel puțin în întemeierea principială a *filosofiei istoriei* și-a trasat ca sarcină principală completarea concepției naturaliste a lui Herder, așa cum a combătut-o în unilateralitatea ei, de pe o poziție superioară. Chiar și Kant recunoaște că în istorie e vorba de un principiu a cărui desfășurare e condiționată necesar, deci că principiul unei evoluții naturale e singurul după care poate fi cunoscut ansamblul faptelor individuale. Însă pentru el "filosofia istoriei" trebuie să facă mai mult decât o simplă împărțire a materiei îndelung studiate pe care

o constituie obiectul ei. Prin filosofia istoriei e urmărită evoluția omului, iar acesta nu e doar apogeul lumii sensibile, ci, totodată, un membru al celei suprasensibile. Evoluția sa trebuie văzută și din punctul de vedere al scopului ce constituie categoria fundamentală a lumii sensibile. Istoria nu poate fi înțeleasă filosofic dacă scopul ei nu e cunoscut. Abia prin cunoașterea sarcinii pe care această evoluție trebuie să o îndeplinească se poate hotărî dacă mișcările individuale sunt cu adevărat evoluții sau involuții. Istoria filosofiei ca judecare a procesului istoric există doar din punct de vedere teleologic. Naturalismul îl aplică în secret. Însă punctul său de vedere teleologic e fericirea în forma ei vulgară sau elevată, individuală sau socială: pentru Kant, scopul istoriei e unul moral. Din același motiv e evident că în concepția kantiană a opoziției dintre lumea sensibilă și cea suprasensibilă nu putea fi vorba de trecerea treptată de la natură la lumea morală pe care Herder, ca un adevărat leibnizian, a încercat să o reprezinte în *Ideile* sale. Conceptele fundamentale ale sistemului său pretind o cu totul altă formulare a întrebărilor și răspunsurilor, iar în micile sale scrieri care tratează acele întrebări arată chibzuința cu care Kant a făcut din principiile iluminismului propriile sale principii, reușind să depășească limitele acestuia. Aici el se află în fața celei mai mari probleme ce a pus în mișcare spiritele secolului al XVIII-lea, e vorba de întrebarea privind *raportul culturii umane cu natura*. Eudemonismul a dat un răspuns în sensul că importanța, originea și scopul culturii trebuie să conste în obținerea unei fericiri mai mari decât aceea pe care natura o poate da omului ca ființă sensibilă. Pentru Rousseau, răspunsul constă în convingerea că acest scop e ratat de cultură, că e mai rea decât starea naturală și că, prin urmare, trebuie să ne despărțim de ea pentru a apuca o cale nouă, mai bună. Aceste idei ale filosofului de la Geneva, Kant le-a păstrat cu întreaga lor

energie, depășind concepția lui Rousseau prin aceea că filosofia sa aduce un nou concept de cultură.

Cultura e o activitate conștientă a voinței umane de aceea își are valoarea în caracterul ei moral. Dacă e să fie vorba de o stare naturală a omului, ea are sens doar dacă viața naturală, orientată spre fericire, e gândită fără conștiința unei sarcini morale. Această stare e una a nevinovăției absolute, starea paradisiacă. Nu e un fapt de experiență. Iar dacă e gândită ca precedând cultura - și Kant găsește această idee la Rousseau - nu se poate concepe o evoluție treptată a conștiinței naturale din starea naturală. Cunoașterea legii morale e unică; ea poate avea loc doar pe baza conștientizării prezenței sale. Când răul radical apare în natura umană, e activată și certitudinea și conștiința sarcinii morale. "Începutul prezumtiv" al istoriei lumii, adică ideea facilitată, dar nu întemeiată pe cunoașterea experienței, ideea unui astfel de început e semnul apariției răului radical, revolta împotriva legii morale conștientizată în însăși aceasta revoltă e *căderea în păcat*. După apariția legii morale, întreaga istorie umană e doar încercarea voinței de a fi pe măsura acestei legi morale. Prin căderea în păcat, starea naturală a fost pierdută pentru totdeauna. Căci, odată prezentă, conștiința morală nu mai dispare niciodată. Dar și împlinirea firească a impulsului spre fericire are aceeași soartă ca și starea naturală. Izgonit din paradis, omul cunoaște suferința muncii. Acum începe antagonismul forțelor, acum se împletește și irumpe jocul vieții sociale, acum crește virtutea și, împreună cu ea, viciul. Forțele sunt tot mai încrâncenate, din rezolvarea fiecărei sarcini apare una mai dificilă, iar în timp ce activitatea morală își urmărește scopul, chiar dacă extrem de lent și, în ciuda acestui fapt, nici măcar fără întrerupere, raportările omului la exterior se complică de așa natură încât fericirea omului devine tot mai îndoielnică și e tot mai rară. Fiecare câștig al culturii morale e urmat de o pierdere în fericirea

naturală a individului. Activitatea morală a omului e posibilă doar ca renunțare la fericirea naturală. Cultura cu întreaga ei activitate și suferință care o însoțește în mod necesar și într-o măsură tot mai mare ar fi în fapt - așa cum îi apărea lui Rousseau - o nebulie și un atentat la fericirea individului dacă fericirea ar fi determinantul speciei umane și dacă prin renunțarea la fericirea paradisiacă nu ar fi câștigat un bun mai înalt, binele absolut al moralei. O consolare ar fi că ceea ce se pierde la nivel individual prin activitatea culturală, e câștigat la nivel general. Dar acest câștig al întregului nu constă în fericire, ci în atingerea scopului moral. Căci a vorbi de creșterea fericirii generale simultan cu o nefericire crescândă a tuturor indivizilor, cum se și întâmplă, e o absurditate. Acum principiul cel mai înalt al moralei e fericirea. Dacă trebuie să existe un scop care face cultura inteligibilă și o justifică astfel încât, de dragul lui, trebuie suportate neajunsurile implicite, atunci acesta e libertatea. *Istoria omului e istoria libertății*. Însă istoria e coexistența formală a ființelor raționale. De aceea scopul ei e unul politic, e realizarea libertății sub forma *statului cel mai bun*. Acest scop nu ar fi atins dacă prin el s-ar înțelege doar *un stat* cu instituțiile sale. Căci în orice clipă s-ar afla în pericol să fie distrus de celelalte state. Stadiul actual în care statele coexistă e o stare naturală a luptei în care se manifestă toate statele amurale. În această stare, războiul are o justificare morală doar dacă existența statală a unui popor e amenințată și trebuie să o apere. Posibilitatea unei astfel de amenințări ar fi exclusă doar dacă ar exista o stare cu adevărat dreaptă a statelor unul față de celălalt, când ideea *dreptului popoarelor* ar fi realizată. Ar fi așa doar atunci când toate statele ar forma o alianță care, în calitate de cea mai înaltă curte de justiție, ar rezolva toate diferendele dintre ele. Necesității unei alianțe a statelor, Kant îi opune visul cosmo-politic al unei republici universale, fără a-i

căuta o întemeiere rațională. Pentru el, *dreptul cetățeanului lumii* se limitează la ospitalitate și generozitate, iar această stare în care cetățeanul unui stat nu mai trebuie să vadă în celălalt un dușman, cum se întâmplă în starea naturală, e realizabil legal doar prin *uniunea statelor*. Într-o astfel de uniune ar intra doar acele state în care nu doar legiferarea internă, ci și problemele de politică externă ar fi decise de popor. O concepție "republicană" a tuturor statelor și o uniune de arbitraj ar fi condițiile "păcii eterne" pe care Kant o vede ca "cel mai înalt bun politic" în depărtarea infinită a sfârșitului istoriei universale. Departe de entuziasmul utopic de a considera sfârșitul ca realizabil în stadiul actual, Kant consideră acest ideal singurul etalon după care pot fi judecate evenimentele istoriei universale. E tot punctul lui Lessing de vedere sub care Kant vede istoria religiilor, viața morală a individului și întreaga dezvoltare culturală a speciei umane. Sarcina morală a evoluției individuale și a evoluției istorice a speciei au același scop: realitatea libertății în lumea sensibilă. Însă acest scop e o idee a cărei realizare stă în infinitate și pe care experiența nu o poate vedea niciodată realizată. Domnia unei biserici invizibile, împărăția lui Dumnezeu pe pământ, perfecțiunea morală a individului și pacea eternă a statelor, toate țin de unul și același punct: punctul de intersectare a paralelelor.

Unitatea morală de măsură pe care a stabilit-o în judecarea oricărei evoluții și în principiul activității fără sfârșit stă măreția lui Kant față de *iluminism*. Ceea ce au în comun e convingerea nezdruncinată că nu există nici un adevăr în care omul să creadă decât acela al rațiunii și de aceea susține că cunoașterea filosofică e normă critică pentru toate facultățile pozitive. Dar dacă secolul al XVIII-lea a crezut că posedă adevărul rațiunii în cunoașterea teoretică, Kant a distrus această iluzie, iar dacă bărbații care s-au crezut iluminați au predicat cunoștințele lor probabile ca o nouă

dogmă, Kant s-a opus ferm acestei aroganțe a "iluminării". Epoca arată tocmai prin promovarea unui raționalism rigid că nu e luminată. Însă ea conține toate premisele pentru a deveni astfel. Cu cât mai mult se impune principiul că adevărata valoare a rațiunii e ea rațiunea însăși, că nu acceptarea așa-numitelor idei liberale, ci activitatea autocritică a gândirii e esența spiritului auto-iluminat, cu atât mai mult se maturizează rațiunea umană în raport cu determinarea morală ce constituie nivelul profund al vieții ei teoretice. A le conferi un caracter unitar, a lucra la împlinirea pe deplin conștientă a datoriilor umane și, astfel, a se crede în acord cu o ordine superioară a lumii: doar aceasta e adevărata iluminare. Kant a putut spune că epoca sa e epoca iluminării doar în măsura în care el însuși i-a conferit, prin filosofia sa, acest caracter, și a ridicat-o deasupra ei înseși.

Filosofia estetică

Concepția criticismului asupra lumii se caracterizează înainte de toate prin faptul că rădăcinile ei stau pe deplin conștient și științific întemeiat nu doar în rațiunea teoretică, ci în principal în cea practică. De aici rezultă caracterul ei dualist. Dualismul dintre lucrul în sine și fenomen, dintre lumea sensibilă și cea suprasensibilă, dualism ce străbate întreaga filosofie kantiană, e acela rațiunea practică și cea teoretică. Indiferent de punctul de vedere ar fi incorect să se afirme că filosofia lui Kant e scindată de acest dualism. Credința în identitatea profundă a celor două forme de activitate a rațiunii umane poate fi observată în orice loc al doctrinei sale. Întreaga activitate a rațiunii teoretice e determinată de sarcinile ce îi sunt impuse de rațiunea practică, iar energia sarcinii morale își are temeiul tocmai în contradicția în care stă față de natura omului. În toate ipostazele lor, rațiunea practică și cea teoretică se

raportează permanent una la cealaltă și împreună trimite la o unitate care nu apare complet în nici una din cele două luate în parte. Prin rațiunea teoretică e pus în valoare omul sensibil, iar suprasensibilul apare doar ca un concept limită. În rațiunea practică, suprasensibilul domină sensibilul, negăsind însă în el altceva decât o barieră ce trebuie la nesfârșit depășită pentru a-și împlini scopul. Determinându-se și limitându-se reciproc, rațiunea teoretică și cea practică reclamă conceptul de funcțiune unitară, expresia identității lor originare, fără de care nu s-ar putea institui relațiile dintre ele. Dacă ar exista doar forme teoretice și practice, plus activitățile rațiunii, dependența lor reciprocă, pe care Kant a evidențiat-o în fiecare aspect particular, ar fi cel mai enigmatic fapt posibil. De aceea, încheierea pe care filosofia lui Kant o găsește în *Critica facultății de judecare*, nu ține de nevoia de sistem, ci "factorul sistematic" e în temeiul său profund obiectiv principiul hotărâtor și desăvârșit al filosofiei kantiene fără a cărui înțelegere și recunoaștere ar fi fost doar *disiecta membra philosophi*.

Depășirea dualismului poate avea loc doar printr-o funcție a rațiunii la care viața teoretică și practică participă în egală măsură și care afirmă totuși cu referire la cele două o specificitate originară. Se înțelege de ce Kant se alătură acelor străduințe ale psihologiei empirice care, pe lângă funcția de reprezentare și cea apetentă, a introdus o a treia funcțiune de bază a psihicului uman sub numele de sentiment. Din punct de vedere empiric, sentimentul indică relația de intercondiționare a celor două tipuri de activitate. Ea include un conținut de reprezentare pe care îl pune mai mult sau mai puțin explicit în legătură cu un scop ce reprezintă o formă de apetență. Așadar dualismul filosofiei kantiene poate fi depășit doar dacă se demonstrează că există o formă rațională a sentimentului, adică o activitate necesară și universală a sentimentului, iar pe lângă cele două între-

bări: "există cunoștințe a priori?" și "există dorințe a priori?", apare o a treia: "*există sentimente a priori?*"

Critica facultății de judecare, ce are ca obiect această sarcină, îi dă o altă formulare care, totodată îi dezvoltă obiectul. În concepția kantiană se opun două lumi, sensibilă și morală. Prima e lumea cunoașterii, cealaltă - a credinței. Prima e domeniul naturii, cealaltă - domeniul libertății; în cea dintâi domnește necesitatea, în cea de-a doua - finalitatea. Un dualism absolut care aruncă o prăpastie de netrecut între cele două e contrazis de faptul conștiinței umane care prin funcția sa de unificare știe în adâncul ei că se află simultan în ambele. Admițând totuși că ele ar fi coordonate în lipsa vreunei legături, unitatea lor poate fi găsită doar în subordonarea uneia față de cealaltă. Despre cum trebuie împărțite rolurile în cazul unei astfel de subordonări, nu poate fi nici o îndoială în cazul filosofiei kantiene. Din subordonarea rațiunii practice față de cea teoretică au rezultat toate erorile anterioare ale filosofiei. Această subordonare a condus la tendința greșită de a întemeia morala pe o metafizică, fapt imposibil. Din ea a rezultat credința fatalistă că ceea ce e considerat drept libertate reprezintă doar un tip de necesitate - din ea a rezultat întreg naturalismul ce consideră lumea scopurilor un produs al necesității naturale. În fapt, toate contradicțiile care apar între filosofia lui Kant și, de exemplu, Leibniz sau Hume, trimit la faptul că, pentru cei din urmă - rațiunea teoretică, pentru cel dintâi - rațiunea practică duce la primatul asupra celeilalte. Transferarea punctului de vedere filosofic de la rațiunea teoretică la cea practică e, poate, expresia cea mai elocventă a transformării totale care în istoria filosofiei moderne e legată de numele lui Kant.

Subordonarea lumii sensibile față de cea morală e o cerință a rațiunii practice care în acțiunea omului nu poate fi realizată complet. Se pune întrebarea dacă nu cumva și activitatea noastră de repre-

zentare susține această cerință, iar astfel să ajungem la conștiința nemijlocită a unității ființei noastre raționale. Se pune întrebarea dacă putem *gândi domeniul naturii ca fiind subordonat domeniului libertății* și dacă există forme necesare și universal-valabile în care acest fapt trebuie să se întâmple. Însă de la bun început e clar că subordonarea nu poate fi o funcțiune a cunoașterii. Căci cunoașterea nu se extinde asupra lumii morale și de aceea nu poate concepe o raportare a lumii sensibile la ea. În schema psihologică a lui Kant, subordonarea e desemnată în sens larg cu numele de "facultate de judecare". În măsura în care ea trebuie să aibă un caracter pur teoretic, trebuie să subsumeze, fie logic - un concept unei noțiuni, fie transcendental - o intuiție sensibilă unei categorii. Ea oferă în ambele cazuri o determinare necesară pentru cunoașterea obiectului. În paralel cu forța de judecare "determinativă", Kant numește *forța de judecare reflexivă* acea forță în virtutea căreia subordonăm un obiect, fără a extinde cunoașterea asupra lui, unui punct de vedere al considerării, al cărei principiu nu îl obținem din cunoașterea obiectului, ci îl impunem din noi înșine. Cunoașterea determină conceptul de fenomen al naturii fiindcă îl explică prin cauzele sale și îl subordonează legilor generale. Dacă, dimpotrivă, același fenomen e considerat de noi ca plăcut sau neplăcut, aceasta e doar o modalitate a *considerării* pe care noi o introducem în obiect din necesități proprii și prin care depășim concepția teoretică prin forța de judecare reflexivă. E clar că toate aceste reflecții se întâlnesc la nivel profund cu *senti-mentele* pe care le avem față de obiectul cunoscut. Fiecare sentiment e un act al sintezei prin care reprezentarea unui obiect e corelată cu starea noastră subiectivă orientată spre un scop. În acest sens, critica facultății de judecare reflexive e o cercetare a formelor apriorice ale vieții afective.

Fiecare sentiment e fie plăcut, fie neplăcut. Acest "fie...fie..." se bazează pe faptul că obiectul la

care se raportează reprezentarea unită cu sentimentul corespunde sau nu unei nevoi. În sens general, desemnăm aceste nevoi ca scopuri, iar de aici reiese că orice *conformitate cu scopul* e legată de un sentiment de plăcere, orice *neconformitate* - de un sentiment de neplăcere. Cu fiecare sentiment avem o subordonare a obiectului reprezentat față de un scop. Deci rațiunea reflexivă, identică în forma ei empirică înainte de toate cu viața afectivă, ne ajută să cunoaștem o mai mare unitate a întregii noastre ființe spirituale prin subordonarea unui obiect al cunoașterii față de un scop. Însă aceste reflecții empirice - pe deplin arbitrare și subiective - nu ar putea niciodată să aibă un caracter necesar și universal valabil. În privința apriorității acelei rațiuni putem de-abia atunci fi convinși când există reflecții necesare și universale care sunt legate cu sentimente tot atât de necesare și universale.

În realitate noi pretindem că avem astfel de reflecții și sentimente. Există două tipuri ale unui astfel de comportament al rațiunii noastre și ele se diferențiază prin aceea că în unul predomină considerarea, în celălalt - sentimentul. De aceea, primul tip e mai apropiat de activitatea noastră teoretică și e în pericol de a fi considerat cunoaștere. Abia în celălalt tip esența sentimentului apare în întreaga sa puritate.

Întreaga activitate a facultății reflexive de judecare face ca lucrurile naturale să fie văzute din punctul de vedere al conformității cu scopul. În aceasta constă subordonarea naturii față de categoria de bază a domeniului libertății. Dar conformitatea cu scopul e reprezentată de noi fie în sensul că obiectul, făcând abstracție de efectul său asupra noastră, e considerat a fi conform scopului, fie în sensul că simțim efectul său asupra noastră ca fiind conform scopului și, astfel, îl numim frumos sau sublim. În primul caz e vorba de conformitatea obiectivă cu scopul a obiectelor naturale, în al doilea - de cea subiectivă. În primul caz facultatea de judecare

procedează *teleologic*, în cel din urmă - *estetic*. În primul caz, punctul forte al comportamentului se află în conceperea în conformitate cu intelectul a relațiilor obiectului, iar sentimentul de plăcere apare doar secundar. În al doilea caz, momentul original constă în acțiunea afectivă asupra noastră și abia în cercetarea analitică devenim conștienți de raportările conforme scopului. În mod vizibil, în ambele cazuri noi nu funcționăm nici pur teoretic, nici pur practic, ci considerăm obiectele sub aspecte ce țin de nevoile noastre, fie ele chiar universale și necesare. Dacă până acum ne-am obișnuit să desemnăm în sens mai general un astfel de proces ca estetic, toată această parte a doctrinei kantiene trebuie să poarte numele de filosofie estetică, cu atât mai mult cu cât o autonomie echivalentă a celor două părți ale filosofiei critice se află doar în estetica lui Kant, în timp ce teoria sa despre teleologie ocupă o poziție mediană, oarecum îndoielnică între funcțiunea teoretică și cea estetică în sens larg. În măsura în care considerarea teleologică trebuie să cuprindă doar o considerare, și nu o cunoaștere, ea rămâne funcțiune estetică. Însă dacă ea caută conformitatea cu scopul în obiect și își afirmă obiectivitatea, dobândește un caracter teoretic și poate fi cu greu separată de o activitate a cunoașterii.

Pentru întemeierea *judecărilor teleologice a priori*, metoda criticismului pretinde mai întâi analiza condițiilor în care ele sunt posibile. Acestea pot fi înțelese cel mai bine dacă se cercetează motivele care pentru o *considerare teleologică* preexistă în activitatea de cunoaștere. În această privință, critica facultății de judecare introduce două noi *concepte limită* ale rațiunii teoretice, iar când se spune, pe bună dreptate, că cercetările epistemologice ale lui Kant se termină abia aici, se arată cel mai clar că teleologia constituie un domeniu limită între comportamentul teoretic și cel estetic al rațiunii.

Primul dintre aceste două concepte limită se dezvoltă din reflecția asupra limitelor ce sunt trasate cunoașterii apriorice a naturii prin forma ei conformă scopului. O cunoaștere universală și necesară a întâmplărilor din natură e limitată prin sine la reprezentarea legilor care stăpânesc natura. Conținutul concret al fiecărui fenomen particular al naturii, specificitatea sa nu poate fi cunoscută a priori. Însă ea e un fapt și, conform legii cauzalității, reclamă o explicație. Faptul că el a formulat clar această nevoie a științei, ține de convingerile cele mai profunde ale lui Kant. S-a dovedit a fi o greșală fundamentală a filosofiei iluministe că în admirația ei pentru marea conformitate cu legea naturii a neglijat valoarea fenomenului individual și că cercetarea istorică și filosofia sentimentului a fost doar pe alocuri atentă la acest fapt. Kant respinge pentru a doua oară opinia celor ce văd ca tendință a criticii sale doar explicarea legilor. El constată că "*specificarea*" naturii o conștientizăm doar prin experiență și de aceea rămâne "întâmplătoare" pentru cunoașterea a priorică. De fapt, noi dorim să derivăm conform legii caracterul specific al fenomenelor individuale după principiul cauzalității; însă în fața specificității lor noi ne aflăm din nou în aceeași situație, iar acest proces continuă la infinit în cazul cunoașterii. Ca și Nicolaus Cusanus și Spinoza înaintea lui, Kant înțelege că de la infinit și necondiționat nu există nici o cale către finitul și condiționatul particular, că, mai mult, doar șirul fără început și fără sfârșit al fenomenalizării infinitului poate fi conceput. Lumea cu necesitatea ei cauzală e o urzeală de nenumărate fire care se intersectează neîncetat și creează noi modele. Dacă am putea urmări în întregime desfășurarea necesară a fiecăruia dintre aceste fire și urmările necesare pe care trebuie să le aibă de fiecare dată încrucișările cauzal necesare ale firelor, întreg "*sistemul experienței*" ar rămâne pentru noi un fapt inexplicabil. Dacă fiecare stare a lumii e

explicată ca efect causal necesar al stării care l-a precedat, conform legii naturii, tot acest proces ar putea fi explicat doar fiindcă o oarecare stare inițială a condiționat evenimentele ulterioare. E imposibil să se gândească pe baza intuiției noastre temporale o asemenea stare, cu atât mai puțin să fie cunoscută. Și chiar dacă am putea să o cunoaștem, această stare inițială ar fi pentru noi un dat, un fapt de neconceput. Trebuie să considerăm ca un eveniment fericit, deși contingent pentru cunoașterea noastră, faptul că acel conținut al percepției se arată a fi potrivit organizării noastre în așa măsură încât putem aplica asupra lui formele logice și transcendente ale rațiunii noastre. Relația de conformitate cu scopul dintre formele gândirii noastre și conținutul dat lor e pentru cunoașterea noastră nederivabil, deci "întâmplător". Aceasta deoarece conținutul individual al experienței nu e produs de noi ca forme ale ei, ci preexistă în noi. O cunoaștere necesară și universală, și a conținutului individual al experienței, și a fundamentului concordanței sale cu formele, ar fi posibilă doar pentru un spirit care și produce conținutul prin intuiția sa. Conceptul unui astfel de spirit a fost deja stabilit în critica rațiunii pure: e acela al intuiției intelectuale sau al *intelectului intuitiv*¹. Pentru el, chiar și specificarea naturii ar putea fi cunoscută a priori, căci ar fi creatorul ei². Se poate constata acum că noi, oamenii,

¹ Pentru acest concept, Kant folosește aici, dar și în general, respectiv deja în scrisoarea către M. Herz, denumirea mai veche de "intellectus archetypus".

² Prin formulele și interesele sale filosofice, Kant urmărește exact același mers al ideilor exprimat de Leibniz în sensul că "adevărurile de fapt" care pentru cunoașterea omenească nu duc la adevăruri eterne ar trebui să poată fi derivate în intelectul divin din acestea din urmă. În mod esențial, diferența dintre cei doi gânditori e aceea că, pentru Leibniz, conform caracterului său dogmatic, din aceasta rezultă o cunoaștere metafizică a contradicției dintre lumea eternă și cea de fapt, precum și aceea dintre lumile posibile și aceea aleasă și creată de bunătatea divină, în timp ce criticismul a transformat această opoziție în opoziția subiectivă dintre cunoaștere și considerare.

nu avem acest intelect intuitiv, că nu putem să-l cunoaștem și, de aceea, nici să înțelegem cum produce întreaga lume conform conținutului său specific. S-a constatat și că realitatea unui astfel de intelect intuitiv nu poate fi negată teoretic, că, mai mult, în conștiința teoretică avem fundamentul aprioric pentru a crede în realitatea unui creator comun al lumii sensibile și al celei suprasensibile. Dacă, de aceea, o nevoie universală și generală a intelectului nostru e să gândească o cauză ultimă a întregului sistem al experienței doar pe baza conținutului dat nouă, față de care întreaga noastră organizare a gândirii se dovedește ca fiind conformă scopului, reiese de aici nevoia universală și necesară de a considera natura ca și cum ar fi produsul unui intelect intuitiv, adică al unui intelect divin.

Producerea prin intelect și producerea conform scopului sunt identice. Căci intelectul operează pornind de la concepte. Când intelectul produce ceva, o face pe măsura conceptului său. Considerarea naturii ca și considerare a operei unui intelect divin e, de aceea, considerare a naturii ca sistem al experienței conform scopului. De vreme ce nevoia de a gândi un temei pentru specificarea naturii și credința morală în realitatea unui intelect divin intuitiv sunt universale și necesare, rațiunea e a priori constrânsă și îndreptățită să considere întregul ansamblu causal al lumii sub punctul de vedere teleologic conform căruia adecvarea sa față de scop provine originar din activitatea divină de creație. Această considerare nu e o cunoaștere. Argumentul fizico-teologic pentru existența lui Dumnezeu e imposibil și de aceea ideile critice ale lui Kant se diferențiază de cele ale lui Newton pe care le mai susținuse încă în *Istoria naturală a cerului*. Dacă acolo era dat ca încheiere causală a mașinii perfecte creatorul inteligent, acum o astfel de încheiere e respinsă teoretic păstrând totuși nedemonstrabilul în forma unui mod de considerare necesar din punctul de vedere al rațiunii. Pentru certitudinea personală, amândoi au

aceiași scop, însă întemeierea e principal diferită. Teologia e redusă la considerare, la un comportament moral-estetic și exclusă din domeniul științei. Orice încercare de a explica un fenomen particular al naturii pentru știință dintr-un scop pe care îl împlinește e greșită. În cunoaștere, orice lucru și orice eveniment din natură poate fi derivat doar din cauzele sale, iar "moartea" oricărei științe a naturii e să accepte ca explicație a fenomenelor particulare forțe orientate spre un scop. Cauzele pe care le putem cunoaște acționează cu necesitate mecanică. Cu demonstrarea faptului că din necesitatea mecanică nu putem concepe întregul naturii, ne aflăm la *limita conceperii cauzale*, iar un tip de considerare cu adevărat necesară și universal valabilă, însă doar un tip de considerare, are loc atunci când privim ansamblul naturii ca și cum ar fi formă de fenomenalizare pentru realizarea unei activități finale divine.

Dacă cercetăm totuși conținutul pe care îl poate avea scopul divin căruia, în considerarea noastră, suntem nevoiți să-i subordonăm mecanismul cauzal, acest conținut nu poate fi cunoscut teoretic, ci doar ca un obiect al credinței practice. De aceea e fundamental greșită orice încercare de a demonstra cum forțele naturii se unesc pentru a produce fericirea, pentru a pune funcțiunea unei ființe în slujba alteia, iar în acest sens "eșuează orice încercare de teodicee" nu mai puțin decât lipsa de utilitate din care filosofia iluministă și-a construit considerațiile ei înălțătoare. După Kant nu există o "teologie fizică". Unicul scop divin în a cărui realitate trebuie să credem e acela pe care ni-l arată rațiunea practică: *împlinirea legii morale*. În acest loc, critica facultății de judecare depășește rigoarea concepției etice prin însăși aceasta împlinire și dualismul criticii rațiunii practice prin credința morală. Dacă acolo se spunea că necesitatea naturală implică necondiționat antagonismul față de legea morală, această concepție e limitată aici la viața

instinctuală a individului și i se opune ideea superioară că întreg mecanismul causal al lumii trebuie subordonat realizării legii morale și văzut ca servindu-i în mod necesar doar ei. Pentru concepția naturii e exact aceeași împăcare a contrariilor pe care filosofia kantiană a istoriei a căutat-o în concepția asupra vieții empirice a omului: dacă filosofia istoriei susținea că scopul ultim al evoluției istorice e realizarea libertății în lumea sensibilă, teleologia susține la rândul ei că doar din punctul de vedere al acestui scop trebuie considerat întreg mecanismul vieții generale a naturii, că realizarea împărăției lui Dumnezeu pe pământ e scopul ultim al oricărei existențe empirice. Nevoile cunoașterii noastre trimit întotdeauna la infinitudine: aceasta însă nu poate fi cunoscută, ea e un postulat al credinței sau un punct de vedere al considerării.

Teleologia lui Kant se diferențiază radical de teleologiile anterioare, și prin conținut, deci nu numai prin întemeierea sa, și prin pretenția pe care o ridică de a fi nu doar o cunoaștere, ci, mai mult, un mod de considerare rațional-necesar. Ea arată explicit că utilitatea nu e în nici un fel un principiu teleologic, face ca relațiile utilitariste dintre diferitele lucruri care, pe deasupra pot fi concepute doar causal în cunoaștere, să fie valabile în considerarea teleologică cel mult ca mijloc ce poate fi gândit ca subordonat unicului scop absolut, legii morale. Însă din această relație teleologică generală a mecanismului naturii cu un scop divin al lumii nu rezultă niciodată judecăți teleologice particulare despre conformitatea diverselor procese cu scopul. Căci fiecare proces e doar un membru al unui șir nesfârșit al mecanismului causal, iar ce însemnătate teleologică revine în acesta unui proces particular am putea înțelege doar atunci când am putea scruta întregul nexus causal până la componenta sa cea mai subiectivă și am fi în stare să ne reprezentăm felul cum acest nexus e subordonat

legii morale. Fiindcă nici una din variante nu e posibilă, conceptul limită de specificare și sistem al experienței ne oferă în conexiune cu credința practică doar justificarea pentru considerarea generală a naturii ca un ansamblu de fenomene, în ultimă instanță conform scopului.

De aceea, judecățile teleologice individuale necesită înaintea criticii facultății de judecare încă o justificare. Ele vor fi posibile doar dacă există fenomene care în sine, fără nici o referire la altceva, chiar fără referirea la scopul moral se arată considerării noastre ca fiind conform scopului și pune explicației cauzale obstacole de netrecut. Același tip de fenomene ar trebui (*müßten*) să fie conforme scopului fără nici o referire la ceea ce ar trebui (*sollte*) atins prin ele: scopul lor nu ar trebui să le fie exterior, ci inerent. Aceasta e posibil doar fiindcă noi considerăm justificat să le vedem într-un anumit sens ca fiind atât cauze, cât și efecte. O astfel de identitate are loc oriunde ceva e produs în mod conștient conform scopului. Cauza artefactelor omului o constituie ideea efectului pe care ele trebuie să îl producă. Însă intenția conștientă nu e niciodată recunoscută ca o cauză în lumea fenomenală dată nouă ca natură. Natura cunoaște doar eficacitatea mecanică. Dacă, totuși, unele dintre fenomenele ei lasă impresia că și în cazul lor ideea întregului determină geneza părților individuale și eficacitatea lor și dacă pentru explicarea acestor relații înțelegerea noastră cauzală nu e suficientă, suntem nevoiți să considerăm aceste construcții ca și cum ar fi produse din ideea scopului lor.

Toate aceste condiții se potrivesc *organismelor*. Ansamblul vieții unui organism e de așa natură încât poate fi gândit doar ca un ansamblu al părților sale componente. Însă aceste părți nu-i preexistă, așa ca abia din ele să apară, ci, invers, părțile sunt posibile în întreaga lor funcțiune și configurație determinată doar în acest organism. La fel de puțin pe cât întregul poate

fi fără părți, sunt posibile și părțile fără întreg. Conformitatea organismelor cu scopul constă în aceea că sunt constituite și funcționează așa cum e necesar pentru activitatea vitală a întregului și că, invers, abia ansamblul întregului organism e necesar pentru a da configurației și funcțiunii membrului particular sens și semnificație. Conformitatea cu scopul a organismelor, după cum arată Kant, limitată la ea însăși, ea e valabilă fără referire la efectele pe care organismul le produce în lume. Capacitatea de substituire reciprocă dintre întreg și părți poartă în sine conformitatea cu scopul doar în măsura în care ambele pot exista doar unul prin celălalt. Acest *fapt de viață* e totodată o mare enigmă pentru cunoașterea noastră. Tocmai capacitatea reciprocă de substituire a întregului față de părți e un secret de nepătruns pentru explicația mecanicistă a naturii: întotdeauna ea poate concepe doar întregul ca produs al părților și al mișcărilor conforme scopului, despre o determinare a părților prin întreg ea neoferind nici o cunoaștere. Kant încearcă aici să fundamenteze afirmația pe care a făcut-o în *Istoria naturală a cerului* că organizarea e un fapt incognoscibil. Nu doar acceptă, ci și pretinde explicit cunoașterii științifice, în măsura în care ea poate, să dezvăluie necesitățile cauzale care au loc în procesul vieții. Dacă se urmărește aceasta în cazul organismelor individuale, se va descoperi întotdeauna că ele sunt condiționate nu doar de influențele mediului înconjurător, ci în primul rând de *constituția originară* pe care o are de la început în virtutea originii sale dintr-un alt organism. Cunoașterea fiziologică a mecanismului cauzal în viața organică se termină prin conceptul de embrion, în a cărui constituție originară trebuie căutată condiția pentru toate reacțiile mecanice la influențele lumii externe; acea "generatio aequivoca" e o ipoteza nedemonstrată și, în același timp, în contradicție cu întreaga explicație cauzală. Astfel, explicarea vieții organice presupune totdeauna

ceva anterior. Același lucru îl face și când încearcă să derive pe cale mecanică constituirea diverselor rase și chiar a speciilor din organizările originare. Kant a dezvoltat aceste idei în explicarea conceptului de *rasă umană*, important pentru studiile sale antropologice. El a încercat să arate că rasele diferite, considerate a fi în număr de patru, dovedesc prin capacitatea lor de încrucișare că își au originea în una și aceeași specie din care s-au dezvoltat pe parcursul timpului sub influența factorilor climaterici. Dar atrage atenția că această ipoteză presupune în mod necesar capacitatea de dezvoltare, cum s-ar spune astăzi, capacitatea de variație și de adaptare, adică o constituție originară a speciei umane de a reacționa diferit la diversele influențe climatice și că însăși această presupuziție scapă oricărei explicații cauzale. Doar privirea filosofului nostru în știința vieții organice ajunge mai departe. El înțelege că tipul de considerare ce poate fi aplicat la rase în relația lor cu specia generală e posibil să fie valabil și pentru speciile înseși. Deși lipsesc dovezi și încercări empirice precise în această direcție, Kant consideră posibilă, permisă și justificată îndrăzneala unui "arheolog al naturii" care, după numele celor mai vechi revoluții, face prin procesul generărilor să apară dintr-o organizare originară întreaga mare familie a creaturilor după legi mecanice într-o configurație întotdeauna conformă scopului. E posibil și chiar adevărat că teoriile evoluționiste ale gânditorilor francezi abia după apariția *Facultății de judecare* au ajuns prin Lamarck la o concepție clară și că ei i-au fost accesibili prin mult-cititul în Germania Bonnet. Înaintea lor, Kant stă ca în fața unei "aventuri riscante" a rațiunii cunoscătoare a cărei realizare nu îi apare spiritului său de cercetător al naturii principial imposibil de realizat. Presupunând că s-ar realiza, problema vieții nu ar fi prin aceasta rezolvată, ci doar proiectată înapoi în timp: căci fiecare *organizare originară* menționată de ipoteză ar fi tot atât de

neverosimilă precum organizarea particulară a faptelor. *Viața e conceptul limită al explicației mecaniciste a naturii*. Kant e de părere că apariția organizării din viața anorganică nu poate fi cunoscută. E posibil și nu se poate nega că ea provine din existența anorganică după cauzalitatea pur mecanică. Dar noi nu vom concepe niciodată acest proces și nici nu îl vom putea demonstra. Căci - acesta e vechiul criteriu fundamental al epistemologiei kantiene - atunci am putea să-l producem noi înșine: noi cunoaștem ceea ce noi înșine creăm. Conformitatea cu scopul e pentru cunoașterea noastră un element străin în ansamblul mecanic al naturii pe care îl putem înțelege. De aceea suntem îndreptățiți și chiar obligați să-l considerăm un oaspete dintr-o lume superioară, din lumea scopurilor. Astfel, judecățile teleologice particulare prin care suntem îndreptățiți să considerăm faptele inexplicabile cauzal ale vieții organice se ordonează de la considerarea teologică generală a naturii până la faptul că organismul cel mai aproape de perfecțiune și cel mai funcțional, cel omenesc conține viața în care natura apare purificată prin lumea morala și, totodată ca un mijloc ce i se opune, dar care în ultimă instanță i se subordonează.

"Folosirea principiilor teleologiei în filosofie" înseamnă că ele nu pot fi *niciodată principii constitutive* ale cunoașterii naturii. Explicarea naturii nu are niciodată de-a face cu ele. Mai mult, sarcina lor e să facă inteligibil procesul vieții în egală măsură în indivizi și în specii ca un mare curent de evoluții cauzal necesare. Dar dacă sarcina e consecvent critică trebuie să se admită că viața însăși, că organizarea originară constituie pentru ea un concept limită, un fapt inexplicabil și că nu poate contrazice considerarea prin care o nevoie rațional necesară explică acest fapt împreună cu întreg șirul ei de urmări de la configurații conforme scopului la o cauză determinantă a scopului.

Considerarea unor conformități particulare cu scopul are pentru cercetarea naturii sensul important că ridică mereu problema: prin ce mecanism causal s-a realizat conformitatea individuală cu scopul. Cu toate că și în soluționarea acestei sarcini e păstrată ideea că acea constituție organică originară apare ca un membru indispensabil în ansamblul causal astfel cunoscut, totuși, tocmai observarea conformității cu scopul a constituit problema, dar și ocazia prin care cunoașterea causală a dobândit o importantă extindere și îmbogățire. Se poate spune că tratarea problemei teleologice așa cum apare la Kant e cea mai matură tratare care a fost dată vreodată de la începuturi și până în zilele noastre. Există o teleologie "leneșă" care nu mai crede necesar să cerceteze ansamblul causal al lucrurilor când constată împletirea lor conformă scopului. Acestei teleologii i se opune Kant vehement. Conformitatea cu scopul nu e un principiu al explicării naturii. Există însă o teleologie originală, cea kantiană, care vede în impresia conformității cu scopul pe care viața organică o face necesară doar sarcina de a-și clarifica explicit legătura causală prin care se realizează această împletire conformă scopului. În natură, orice conformitate cu scopul e o minune. Teleologia leneșă - cum de altfel s-a autointitulat - se mulțumește cu "admirări"; adevăratei teleologii mirarea îi este doar o piedică în a cerceta medierea causală a ansamblului conform scopului. Considerarea teleologică nu e un principiu constitutiv al cunoașterii, ci un *principiu euristic al cercetării*, iar în cunoașterea vieții morale e cea mai potrivită. Caracterul și sarcina cercetării organice a naturii nu au fost niciodată mai profunde și mai impresionante decât în critica facultății teleologice de judecare a lui Kant.

Principiile teleologice rămân problematice pentru cunoașterea obiectivă și se dovedesc a fi doar necesități subiective ale considerării. Subiectivismul lui Kant e accentuat și mai mult în *estetica* sa. Deja prin

formularea problemei estetice a situat aceste cercetări în perspectivă subiectivă. Nu întreabă ce e frumos, ci în ce constă starea subiectivă în care noi suntem afectați de un obiect astfel încât îl numim frumos și pe ce se bazează necesitatea și comunicabilitatea universală a acestei stări. Judecata estetică împreună cu pretenția de aprioritate e obiectul criticii facultății de judecare estetice. Înainte de toate, judecata estetică trebuie delimitată clar fiindcă atât în expresia empirică, cât și în gândirea populară e ușor de confundat cu domeniile limitrofe. Atât în privința plăcerii și a utilului, cât și în cea a binelui (cei doi oponenți prin a căror trecere treptată de la unul la celălalt estetica școlii lui Wolff concepea frumosul) a căutat Kant să delimiteze ferm conceptul de frumos. Chiar dacă și facultății de judecare îi oferă o poziție mediană asemănătoare, totuși această mediere nu e aceea a trecerii treptate, ci o sinteză de funcțiuni principial diferite. Numim "plăcut" tot ceea ce satisface simțurile noastre și nevoile acestora, "util" ceea ce corespunde unei străduințe orientate spre această plăcere; numim "bun" ceea ce împlinește o sarcină morală. Deși aceste activități se doresc a fi atât de diferite, ele au totuși în comun faptul că satisfacția care ne cuprinde în cazul plăcerii și al binelui se bazează pe împlinirea unei nevoi, a unui interes. Într-un caz, e vorba de interesele sensibile ale individului, în celălalt e interesul rațiunii morale a speciei. Însă în ambele cazuri interesul trebuie să preceadă satisfacției în calitate de condiție a sa. Tipurile de satisfacție se bazează, pentru a folosi limbajul lui Kant, pe concordanța obiectului cu un concept pe care ni-l constituim sau ni-l putem constitui ca expresie ideatică a interesului cuprins în obiect. Esența frumosului constă tocmai în aceea că un astfel de interes nu preexistă în el. Nici nevoile sensibile, nici cele morale nu trebuie împlinite prin frumos. Tot ce ne apare ca frumos trebuie să fie liber de orice legătură

cu o intenție. Satisfacția specifică pe care o numim estetică e o *satisfacție fără interes și fără concept*. Satisfacția obținută prin plăcere e în funcție de nevoile sensibile, dispozițiile și relațiile individului. Ele nu oferă valabilitate universală și necesitate. De aceea e imposibil un hedonism filosofic. Satisfacția în cazul binelui depinde de interesul rațiunii morale. Acesta e a priori și de aceea există o morală filosofică. În timp ce nimeni nu pretinde ca ceea ce îi place și îi este folositor să-i fie astfel fiecăruia, pretindem ca judecățile noastre estetice să fie recunoscute ca necesare și universale chiar dacă poate nu punem pe ele un accent la fel de mare ca în cazul judecăților morale. Principiile unei estetici filosofice vor putea fi găsite doar prin aceea că satisfacția în cazul frumosului e pusă pe un temei necesar și universal valabil. Însă dacă frumosul nu poate fi găsit nici într-un interes sensibil, nici într-unul moral și în genere în nici un fel de interes, el trebuie să conștie într-un sentiment ce are un fundament necesar și universal valabil, independent de orice interes. Judecățile estetice sunt posibile, deci, doar printr-un "sentiment a priori". Se pune acum problema dacă există un astfel de sentiment.

Orice judecată estetică presupune un obiect dat în intuiție căruia trebuie să-i fie aplicat atributul *frumos*. Într-o considerare lipsită cu desăvârșire de orice interes, această atribuire e doar posibilă. Starea estetică a omului nu poate consta în altceva decât în această activitate pură de considerare care e liberă de orice interes. Prin introducerea acestui concept, Kant e departe de a vrea să decidă dacă în genere și în ce sens o asemenea stare poate fi complet pură în viața afectivă a omului. Emoția cauzată natural în cazul nevoilor sensibile și trezirea moral necesară a interesului rațiunii sunt depășite în fiecare moment prin funcțiunea estetică. Ea e complet pură doar acolo unde celelalte două tac. Această stare de absență a oricărei nevoi și de indiferență practică e aceea a

jocului. Considerarea pur estetică e însă independentă de realitatea empirică a obiectului ei. Interesele sentimentului sensibil și acelea ale satisfacției morale se raportează în egală măsură la realitatea empirică a obiectului care e presupus de primul și pretins de celălalt. Considerarea lipsită de interes se îndreaptă doar către reprezentarea unui obiect fără a ține cont dacă e dat sau nu efectiv în experiență. De aceea, ea nu se raportează la conținutul reprezentării dat conform experienței, ci doar la *forma reprezentării*, iar astfel esența ei trebuie căutată într-o *relație a funcțiilor reprezentării* și nu într-o relație cu realitatea empirică.

Orice satisfacție, prin urmare și cea estetică, presupune o conformitate a obiectului cu scopul la care el se raportează. Deci, în starea ludică, ce exclude orice intenție, trebuie să poată fi identificată o oarecare relație în virtutea căreia poate fi analizată conformitatea unui obiect cu scopul. În contemplarea pură trebuie să poată exista o conformitate a obiectului cu scopul fără legătură cu vreun scop imediat al conștiinței. Conformitatea cu scopul lipsită de scop sau, mai exact, lipsită de intenție este, deci, esența frumuseții. Orice intenționalitate deranjează impresia estetică. Obiectul ce trebuie (*soll*) numit frumos, trebuie (*muß*) să se prezinte în deplină conformitate cu scopul în fața unei considerări în care nici măcar umbra unei intenții nu e conștientizată. Astfel e determinată esența frumuseții, dar e și dezvăluită întreaga dificultate a problemei. Căci unde poate fi găsită o astfel de *conformitate cu scopul lipsită de orice intenție*? Nu în obiectul însuși căci orice conformitate obiectivă cu scopul, întemeiată în materia intuiției, poate fi raportată doar la un interes. De aceea, conformitatea obiectului frumos cu scopul poate consta doar în aceea că prin considerarea lui suntem transpuși într-o stare ce apare fără vreun alt interes ca fiind conformă scopului.

Critica rațiunii pure a arătat că în reprezentarea unui obiect cele două funcții de bază, intuiția sensibilă și gândirea conformă intelectului, se unesc una cu cealaltă. Dar această unire nu reușește întotdeauna la fel de bine. Pot exista obiecte în cazul cărora claritatea înțelegerii intelectului să nu poată ține pasul cu abundența intuiției sensibile, în cazul cărora predomină energia funcției sensibile, iar în prim planul conștiinței stă emoția sentimentului sensibil. Se poate să existe alte obiecte în care ceea ce e gândit în conformitate cu intelectul nu-și poate găsi deplina sa intuire sensibilă, în cazul cărora predomină, deci, elementul gândirii și interesele sale atrag atenția asupra lor tocmai fiindcă nu s-au realizat încă intuitiv. Dimpotrivă, starea estetică a contemplării pure, lipsite de interes poate apărea doar acolo unde în conceperea obiectului sensibilitatea și intelectul funcționează armonios, acolo unde claritatea intuiției și precizia conceptelor mențin împreună echilibrul. Această armonie dintre sensibilitate și intelect e, pentru contemplarea pură, în mod evident, cea mai conformă scopului, iar această conformitate cu scopul o recepțăm în sentimentul prin care desemnăm obiectul ca fiind frumos. Conexiunea funcției de intuiție cu cea intelectuală este, după cum a arătat și critica rațiunii pure în analitica transcendențială, apanajul "facultății de imaginare", iar ea conține singurul temei pe care se poate dezvolta acel raport armonios. Frumusețea provine din acea funcțiune a facultății de imaginare în care intuiția și gândirea se armonizează deplin.

Conformitatea obiectului frumos cu scopul nu stă așadar în el însuși, ci în efectul său asupra considerării noastre. Frumusețea nu e un atribut al lucrurilor pe care îl percepem ca pe celelalte proprietăți și de aceea putem să-l deducem prin judecăți analitice din conceptul său. Dacă lucrurile ar sta astfel, ar exista doar concepte empirice ale frumosului și nu am avea judecăți estetice necesare și universal valabile. Ele sunt posibile - și în aceasta

constă paralelismul dintre cele trei mari critici kantiene - doar prin "idealismul conformității cu scopul": doar conformitatea cu scopul trebuie să fie implicată în modul nostru de contemplare a obiectelor. Căci armonia dintre funcția sensibilității și cea a intelectului nu e întâmplătoare și individuală. Conceperea unui obiect și energia diferită cu care sensibilitatea și intelectul participă la ea, țin de organizarea supraindividuală a rațiunii umane, de "conștiința în genere" și de "substratul suprasensibil al omenirii". De aceea și senzația de satisfacție pe care armonia o aduce cu sine în considerarea pură e universal valabilă și necesară: e un "sentiment a priori" pe care se bazează valabilitatea apriorică a judecăților estetice.

E greșit să combați această teorie a lui Kant prin indicarea diversității empirice a judecăților estetice. Constituirea judecății estetice în individ trebuie să fie condiționată psihologic de faptul că nu e în stăpânirea intereselor individuale, ci e accesibilă contemplării lipsite de interes, stării ludice. Această condiție e împlinită, dacă acest lucru se întâmplă vreodată, extrem de rar. Astfel, judecata estetică pură va fi, din punct de vedere empiric, permanent intersectată de dispoziții și înclinații individuale. De aici, disputa permanentă asupra obiectelor estetice. Disputa nu e aplanată în funcție de esența obiectului prin aducere de dovezi. Demonstrarea trebuie să aibă loc prin concepte. A-i dovedi fiecăruia că un obiect e frumos ar însemna să arăți că el corespunde unui concept. Frumosul e însă conformitatea cu scopul în lipsa unui concept. El poate fi doar simțit. Acest sentiment poate fi *comunicat universal* prin aceea că toți aceia pentru care considerarea pură nu e imposibilă și nici deranjată de relațiile particulare sunt înălțați prin intuiția obiectului în starea estetică a armoniei dintre sensibilitate și intelect. Acest sentiment nu poate fi demonstrat. De aceea, după cum spune Kant, nu există o doctrină estetică, ci doar o critică generală a

esteticii, adică o cercetare transcendențială a posibilității judecăților estetice a priori în genere.

Aceste cercetări de pionierat ale lui Kant impun limite stricte sferei obiectelor care în acest simț pur trebuie numite frumoase. Frumusețea pură care corespunde în întregime conceptului kantian e doar aceea lipsită de semnificație. Tot ceea ce e semnificativ pentru noi are aceasta proprietate doar prin raportarea la un interes. *Frumusețea pură* sau, cum o mai numește Kant, *liberă* trebuie căutată doar acolo unde nu există nici un scop de îndeplinit. În natura idilică, în flori, în arabescuri, acolo unde există doar un joc al formelor care pune sensibilitatea într-o relație armonioasă cu gândirea, doar acolo e de găsit frumusețea pură. Deja altfel ne raportăm la fenomenele naturii, în cazul cărora, pentru contemplarea teoretică, e valabil momentul teleologic. Aici, Kant atrage foarte subtil atenția asupra diferenței că doar la animalele superioare ne apare ideea de specie prin care analizăm exemplarele individuale și cu cât îi sunt mai mult sau mai puțin potrivite, cu atât le considerăm mai mult sau mai puțin frumoase. Această "frumusețe determinată" e deci dependentă de un concept al speciei, deși acesta nu stăpânește comportamentul nostru estetic propriu-zis ca un concept formulat, ci inconștient ca un tip al deprinderii de a intui. Superior între tipurile de specii e omul. În el, organizarea lumii fenomenale e pentru noi desăvârșită: *forma umană e idealul rațiunii estetice*. În ea se arată că o proprietate caracteristică omului e comportamentul estetic. Relația armonioasă dintre sensibilitate și intelect e obiectul satisfacției estetice. Această relație e specific umană. Doar o ființă care, ca și omul, aparține în același timp lumii sensibile și celei suprasensibile poate să perceapă armonia celor două orientări ale activității sale ca frumusețe. Nici sub acea ființă, în lumea sensibilă, nici deasupra ei, în lumea rațională, nu există frumusețe. El însuși, în fenomenalizarea esenței sale raționale, e și idealul considerației estetice.

Iar dacă în teoria despre frumusețea determinată s-a arătat că viața estetică a omului, în ceea ce privește aspectul empiric al conceptului, nu a fost surprinsă în întregime prin conceptul kantian de considerare lipsită de interes și de concept, acest lucru se petrece în teoria asupra *sublimului*. În literatura engleză și germană de la care Kant a primit unele impulsuri în elaborarea sistemului său, sublimul era de obicei corelat frumosului ca un alt tip de comportament estetic. Însă Kant a centrat conceptul de funcțiune estetică atât de mult pe frumos, încât nu a mai putut să vadă în sublim o funcțiune pur estetică, ci una totodată morală. Conceptualizarea kantiană a sublimului face activitatea estetică să apară nemijlocit legată de conștiința morală. Această conceptualizare indică tot tendința subiectivă drept conceptualizare a frumosului. Nefundamentând atributul *frumos* în obiect, ci în efectul asupra noastră, obiectele sunt doar *deschise spre sublim*, abia starea în care ele ne afectează fiind sublimă. Iar aici, relația dintre sensibilitate și intelect e cea pe care se bazează esența stării estetice. Impresia "estetică" nu mai e întemeiată pe liniștea armonioasă a considerării, ci pe eliberarea conștiinței umane prin luptă. Obiectele nu sunt ele însele sublime, dar ele sunt numite astfel când conceperea lor determină o stare a conștiinței care, vizavi de scopul moral, apare ca fiind conformă scopului. Există obiecte care fie ca "matematic-sublime" prin mărimea lor de neconceput, fie ca "dinamic-sublime" prin forța lor depășind orice măsură pun facultății noastre de reprezentare problema de nerezolvat de a intui prin simțurile noastre infinitatea pe care o gândim în ele. Din inadecvarea sensibilității față de cerințele gândirii provine cu necesitate un sentiment de neplăcere; însă această neplăcere e depășită prin conștientizarea faptului că funcționarea suprasensibilă a gândirii noastre se vedește a fi superioară funcționării intuiției, că în calitate de ființe suprasensibile pretindem mai mult decât putem realiza ca ființe sensibile. Sublimul

ne doboară în calitate de ființe sensibile, însă cu atât mai mult ne înalță ca ființe raționale, sublimul are întotdeauna ceva din "destinul măreț care-l înalță pe om atunci când îl zdrobește". Aceasta relație e din punct de vedere moral cea corectă, iar obiectul ce deschide spre sublim ne transpune într-o stare în care simțim *triumful ființei noastre suprasensibile asupra celei sensibile* ca un obiect al satisfacției din punct de vedere moral. O astfel de satisfacție e morală când e vorba de triumful obținut prin activitatea realmente morală a voinței, triumf al esenței noastre suprasensibile sau a oricărui alt om asupra naturii sensibile; satisfacția e estetică dacă se realizează independent de întâmplările reale, prin simpla considerare a obiectului. Dar și în acest caz satisfacția e dependentă de interesul nostru moral de a subordona omul sensibil față de cel suprasensibil și e condiționată de scopul moral de la care primește o parte din necesitatea și valabilitatea sa universală, chiar dacă aprioritatea momentului său estetic se bazează pe aceea că sentimentul, provocat de sublim, al inadecvării esenței noastre sensibile la cea suprasensibilă și a sublimului celui din urmă față de cea dintâi e în același sens universal valabil și necesar, nedemonstrabil și totuși comunicabil universal ca sentiment armonios al frumuseții. Aceasta arată că ambele aspecte ale ființei noastre într-o unitate armonică și de aceea e un sentiment pur de plăcere: sublimul cercetează opoziția profundă a celor două aspecte și face să dispară sentimentul de neplăcere provocat de această contradicție în sentimentul victorios al părții noastre valoroase care triumfă asupra celei inferioare. În sublim admirăm propria noastră determinare suprasensibilă, în frumos ne bucurăm de unitatea armonioasă a întregii noastre ființe sensibile și suprasensibile totodată. Astfel, prin conceptualizarea paralelă a frumosului și sublimului, Kant revine la funcțiunea diferită a ființei umane așa cum a prezentat-o inițial în teoria cunoașterii. Și aici, la bază stă schema psihologică ce apăruse deja ca

determinantă în *Critica rațiunii pure*. Poate că în nici un alt loc teoria lui Kant nu obține rezultate atât de uimitoare ca atunci când coboară sonda criticii până în străfundurile vieții estetice. Din fundamentul astfel obținut se dezvoltă un șir de definiții ale unor concepte estetice ca cele de glumă, râs etc. Mai subtil și, în orice caz, mai exact decât *Observațiile* scrise cu un sfert de secol mai devreme, aceste cercetări au constituit un veștmânt total necorespunzător obiectului lor fiindcă critica facultății de judecare trebuia împărțită conform schemei criticii rațiunii pure. Toate gândurile vii sunt încarcerate într-un sistem didactic ce s-a dovedit pe parcursul dezvoltării esteticii germane o sămânță extrem de rodnică. Printre altele, e vorba de încercarea lui Kant de a dezvolta, pornind de la unul din cele mai generale principii ale esteticii, *sistemul artelor*. Deși reluată ulterior de ceilalți esteticieni, el a considerat această dezvoltare doar o simplă încercare. În ciuda vulnerabilității principiului pe care l-a urmărit, acesta rămâne deosebit de interesant. Kant pornește de la ideea că arta umană ce trebuie să producă obiecte cu efect frumos și care, de aceea, trebuie separată de artele plăcutului și utilului în calitate de "artă frumoasă" nu poate avea ca ideal altceva decât fenomenalizarea sensibilă a sferei umane împreună cu tot ceea ce ține de ea. După cum omul își exprimă ființa în lumea sensibilă, arta e de trei feluri: a cuvântului, a mimicii și a sunetului. În funcție de acestea, sistemul "artelor frumoase" indică trihotomia artă vorbită, artă plastică și muzică. În a doua trebuiau incluse, pe lângă arta plastică și pictură, oarecum forțat, și arhitectura, tectonica, arta grădinăritului. Regina artelor e, după Kant, poezia, fiindcă face posibilă cea mai liberă și cea mai complexă desfășurare a fanteziei în care pot să apară raporturile estetice dintre frumos și sublim prin jocul facultăților de reprezentare. Mai importantă decât această împărțire a artelor e teoria lui Kant despre artă în general. Orice artă e o producere conștientă, deci

intenționată, sarcina ei fiind să producă obiecte frumoase. Însă frumos e ceea ce, neintenționat, e conform scopului. Contradicția se poate rezolva prin aceea că operele de artă sunt astfel produse încât să-i lase consumatorului impresia că ar fi produse neintenționate ale naturii. *Orice artă trebuie să poată fi văzută ca natură*, și tocmai în aceasta stă secretul artistului, că în conformitatea deplină a operei sale cu scopul ascunde orice urmă a muncii prin care a produs-o. Opera de artă eșuează dacă activitatea conștientă prin care a fost produsă poate fi observată. Nu e voie să poarte în sine nici o urmă de intenție, nici un "martor al nevoii umane", cum a numit Kant poetul. Opera de artă trebuie să stea înaintea noastră ca un dat al naturii în privința căruia nu ne putem întreba de unde vine și încotro pleacă.

Această activitate a artistului e un mister și pentru a o realiza există o facultate proprie, distinctă de toate celelalte facultăți ale spiritului omenesc. Așa cum gustul e capacitate a considerării dezinteresate și temei pentru desfășurarea fundamentului estetic a priori, așa cum e facultate a satisfacției estetice, tot astfel *geniul* e facultatea producerii estetice. Realizarea obiectului estetic prin geniu e întotdeauna originală. Ea nu acționează după reguli predeterminate conceptual, ci în chiar procesul de producție dă regulile după care teoretizarea ce îi succede construiește critica. Geniul e exemplar. El nu-și produce opera dintr-un reflex conștient, ci pe deplin naiv și în desfășurarea firească a propriei sale esențe. El lucrează conștient și, totuși, ceva în el atât de neintenționat și cu atâtă necesitate ca și cum ar fi o forță a naturii. Dacă arta trebuie văzută ca natură, aceasta e posibil doar fiindcă *geniul* producător e o *inteligentă ce acționează ca natură*. Acest caracter al geniului, eficacitatea naivă, neintenționată, natural-necesară a esenței sale inteligente e un fapt care însă nu poate fi conceput. De aceea, activitatea geniului e, după cum crede Kant, limitată la artă. El vrea să o

diferențieze în primul rând de știință. Doar "spiritele mari" au acces la ea. Dar acestea se diferențiază de oamenii obișnuiți doar cantitativ și nu principial, ca geniul. În timp ce producția artistului conține cu fiecare pas un nou secret netransmisibil, în opera unui Newton nu e nimic ce n-ar putea fi conceput de intelectul obișnuit. Măreția științifică poate fi demonstrată, cea artistică - nu. Ea este un dat al naturii.

Pentru afirmația că geniul nu are loc în știință nu există un contraexemplu mai bun decât Kant însuși și teoria sa estetică. El are dreptate că în faptele științifice cele mai importante nu există nimic ce n-ar putea fi adus pe înțelesul fiecăruia, dacă un asemenea fapt s-a petrecut într-adevăr. Dar a le face inteligibile și a găsi ceea ce după aceea oricine poate înțelege nu mai ține de învățare și achiziție, ci de intuiție genială. În prezentarea demonstrativă a științei - aici Kant are neîndoielnic dreptate - afirmația genială nu poartă urma dreptului civil. Însă în cercetare, privirea uimitoare a geniului trebuie nemijlocit să fie cea care poate fi dovedită prin munca riguroasă a intelectului. Și nu a fost oare genială intuiția prin care un Newton a înțeles identitatea efectului naturii în cazul mărului și al mișcării stelelor? Tot astfel, nu prin dobândire și învățare a conceput și a formulat Kant, potrivit conceptelor filosofiei sale, în *Critica facultății estetice* de judecare esența frumuseții și a geniului în întreaga sa complexitate.

Dintre toate realizările filosofice ale lui Kant, aceasta e cea mai uimitoare. Unele formulări și idei ale teoriei sale estetice le-a găsit în literaturile engleză și germană pe care le-a studiat cu toată seriozitatea și le-a promovat, scris sau oral, deja în perioada precritică. O influență importantă asupra lui au avut-o, prin ideile și formulele lor, Winckelmann, dintre germani, și Gerard, dintre englezi. Dar energia uriașă cu care le-a dezvoltat în *Critica facultății de judecare* e propriul său aport. În aceasta constă "factorul sistematic" ce a jucat în gândirea sa un rol atât de mare și adesea la fel

de determinant precum cel creator. Însemnătatea performanței sale în acest domeniu e mai mare dacă ținem seama cât de puțin a stat personal în apropierea obiectului. În nord, unde natura nu a fost atât de darnică, nepărăsind aproape deloc zidurile strâmte ale cetății natale, lipsit de posibilitatea de a privi opere plastice valoroase, obișnuit cu gustul pedant al epocii iluminismului în opere ale poeților ca Pope și Haller și puțin atins de avântul poeziei germane, în singurătatea sa, acest bărbat reușește să schițeze prin meditații filosofice o teorie a originii sentimentului estetic și a felului de a produce al geniului artistic care, în simplitatea ei, a rămas până în zilele noastre cea mai clară din tot ce s-a scris. Ea pătrunde atât de puternic în esența acestei activități complet străine lui Kant, încât cei doi mari poeți, izbiți de rigoarea didactică a cercetărilor sale teoretice și de unilateralitatea riguroasă a convingerii sale morale au găsit exprimat în această operă secretul propriilor lor creații și au mărturisit: așa a fost și nu altfel.

Critica facultății de judecare e ultima cărămidă a edificiului kantian; ea a devenit totodată și piatra unghiulară pentru dezvoltările succesorilor. Căci, dintre toate întâmplările, cea mai fericită e kantiana prindere în concepte a ceea ce e încă activ în prezentul imediat. Pentru întreaga viață spirituală germană de la sfârșitul secolului al XVIII-lea nici o operă nu e mai importantă decât aceasta. Ea conține momentul crucial al istoriei culturii germane: marele filosof studiindu-l pe marele artist - Kant construind conceptul de poezie goetheeană.

CUPRINS

Actualitatea lui Kant.....	5
FILOSOFIA KANTIANĂ	13
Viața și opera lui Kant	16
Kant. Evoluția filosofică	28
Filosofia teoretică	63
Filosofia practică.....	123
Filosofia estetică	163



Mica Bibliotecă de Filosofie germană

Temele abordate în lucrarea de față sunt temele clasice într-o monografie ce se vrea o prezentare generală a operei filosofului din Königsberg, adică: viața și opera lui Kant, evoluția filosofică, filosofia teoretică, filosofia practică, filosofia estetică. Opțiunea lui Windelband pentru acel tip de prezentare a filosofiei kantiene pare a fi generată de însuși textul filosofiei kantiene în care:

„Nu există o atare cunoștință centrală pornind de la care lumina să cadă în egală măsură asupra domeniilor filosofiei kantiene. Cel ce vrea să pună în evidență un nucleu al doctrinei kantiene și crede că restul sistemului a rezultat din dezvoltarea lui, din aplicarea acestuia asupra diferitelor probleme cu o necesitate logică (cum atât de des e cazul altor filosofi), acela va fi înșelat în așteptările sale. Nu există o asemenea cheie care să deschidă toate ușile filosofiei kantiene.”

(W. Windelband - *Filosofia kantiană*)

Marius MUREȘAN

ISBN 973765105-7

